ثلاث نسخ خطية غير مطبوعة

① انموذج العلوم - للدواني .
② حاشية الخفري على شرح تجريد الاعتقاد
③ رسالة في اتصاف الماهية بالوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المحمود في كل احواله بجوامع الشكر وعلى جزيل نواله وجميل افضاله والصلوة والسلام على مظهر كماله محمد المصطفى وعترته وصحبه وآله وبعد فيقول المفتقر الى الله تعالى ولطفه الحفي محمد بن اسعد الدواني الصديقي لاحظه الله تعالى بنظره الموفق اني كنت برهة من الزمان ومدة من الاوان مشغوفا بان سلكت في سلك خدام حضرة من خلق ملاذ طوائف الانام ورتق على خوافي الهمام بحرا بالجود الاذخر وسجايا الا... عقال والاكرام ... بالنسبة الى العلماء الاعلام الذين هم ... الاسلام اعني السلطان ابن السلطان ناصر الكمالات ... بالسعي ... البنان والحجج والبرهان ... العصر ... الذي ... آثار رجوده من نجوم ... بذلك وغيره من الكمالات ... على السلاطين ... وحصل في حضرة الدعوى ... جواهر ... الاحوال والموفقات ... الجود ... فتصيب ... عن مارعه ... الايام من بهرا ... والاحسان ... في الفضلاء ... الكرم والاستغناء ... انوشيروان ... ثم عادل عن ... الصواب والعدالة ولو ابصره حاتم طي ... دعوى النجاد ... لا ... حاصل البحر ... كفه الكريم ... الذي ... جوده العميم ... الشمس ... على ... قدمه وافتخر السماء ... حول راس خدمه ... من سواد البلاد ... من ... بالامال والاماني ... الزمان ويكسب الدهر والاوان ... بالحزن ... في ... الى ... در الوجود ... ولما ... ان ... بالبحر ...

كعبة

كعبة كل محتاج ولذلك يشهد اليه الرجال من كل فج عميق واعتابه قبلة الافاضل والعلماء ياتون اليها من كل بلد سحيق من آوى الى حريم ساحته آمن من آفات الدهر الخوان ومن التجى الى حريم كرمه عصم من نوايب الدوران وخطوب الحدثان فابتهجات النفس في ظل داره يفوز بها المشتاق لولا العوايق فتدرج بين الصورة الملكية والسيرة الملكية وقرن بين الحكمة اللقمانية والحكومة ... من نزل باعتابه نسي الاحباب والاصحاب ومن لاذ ببابه ... من كل باب وقد قلت هاربة ... ارباب الوجد والحال ... عن خاطره الصبا والشمال وصلت حتى ... ذكرك يا ريح الصبا هبت ... من ارض هند وقد حكت ... الصبا جانب ... واجتذا ساحات هند فانها مدارك آمالي بكل ... ذكرتها والآن مناسك ... حبيب ومنزل وما هو الا حضرة الملك العلي امام سلاطين الورى في الفواضل غياث لارباب الفضائل كلهم ملاذ لاعيان العلماء الافاضل معاذ لاهل العلم من كل حادث ثمال اليتامى عصمة للارامل هو البحر جودا ... اشمل الورى لقد نال ... معروفه كل سائل هو الشمس نورا عم فيض نواله جميع البرايا من ... القبائل مولى سلاطين العالم اولى خواقين بني آدم رب التوكل والكرم ولي الطول والنعم المخصص بعناية الملك المعبود ... السلطنة والخلافة والدنيا والدين سلطان محمود خلد الله تعالى ظلال خلافته واتم ... رافته وكانت حالي ... اهداء هدية ... بجلال شان ... حضرته لما اعتراني من ضيق اليد ... من تجارب الدهر ... فتذكرت ان متاع الدنيا قليل ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن ارتوى من عين العلم ... من ينبوع الحيوة ... بسبب ... القضا ... ان اجل البضاعة ... الهدايات في حضرة العلية هي المسائل العلمية ... خصوصا القواعد العقايد الدينية فالفت هذه الرسالة في فنون العلوم وافصحت

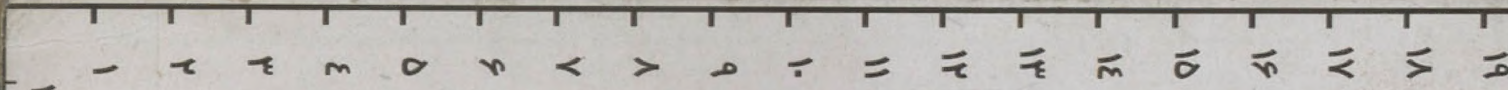
ثلاث نسخ خطية غير مطبوعة ③

① انموذج العلوم - للدوانی.

② حاشية الخفري على شرح تجريد الاعتقاد

③ رسالة في اتصاف الماهية بالوجود

١٦٩٤٢
٢٠٨١٠٧



فيها ما وقع فيها من الشكوك والظنون بل صرفت بما هو كهيئة الدور المكون
انهم واتلفت الايام سنى العيون مع ما انا فيه من تشتت البال وتفرق الحال
وهجوم الامراض الجسمانية والاعراض النفسانية والغروض المتراكمة و
الشواغل المتزاحمة واهديتها الى الحضرة العلية اهداء النمل رجل الجراد
الى سليمان واتحاف السحاب قطرة الموهبة الى محيط عمان ثانيا لا ابتهال الى
متنا واهدينا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق
علينا انا نريك من المحسنين وبابك ملجأ الملهوفين ومدرك آمال
الراجين وارجو من مكارم الكرام ان يشرفوها بنظر القبول والاقبال
ويلاحظوها بعين الرضا والافضال وها انا اشرع في المقصود مستمدا
من ولي الطول والجود واقدم من ذلك ذكر بعض مشايخي العظام
واساتذي الاعلام فانهم الآباء الروحانية وهم مظاهر لاعداد الصور
الصور الحقيقية الانسانية من الكمالات الشانية وقد قال بعض الحكماء
حق الاستاذ اوكد من حق الوالد فان الوالد وسيلة فيضان صورة
الانسان والاستاذ وسيلة التحقق بحقيقة كمال الانسان فاقول
اول مشايخي استاذي هو الذي يحق ان ينشد فيه قول من قال
وهواك اول ما عرفت من الهوى وما الحب الا للحبيب الاول والذي
ومولاي ومن تشبث باذيال افاضته ذيله يداي المولى سعد الدين اسعد الصديقي
الدواني المحدث بالجامع المرشدي بكازرون اخذت منه العلوم الالية
والفنون الادبية والعقلية وهو قد اخذ الحديث والتفسير والفقه
من مشايخ جليلة منهم المولى المحدث البارع المسند شرف الدين عبد الرحيم
الجرهي الصديقي وهو من شيخه الامام العلامة القدام النهامة ناقد
الاحاديث النبوية ناشر السنة المصطفوية محيي آثار سيد المرسلين
في عصره مطيع الله ومطاع السلاطين في دهره امام الملة والدين ابي المكارم
الخواجا شيخ علي بن مباركشاه الصديقي الساوي وقد شاركه بعض في بعض
الاسانيد وايضا قد سمع والدي الاحاديث سيما الجامع الصحيح البخاري
على الشيخ الامام قاضي قضاة الاسلام شمس الملة والدين محمد بن محمد

بن محمد الجزري واما الطبقات والذي اخذ من عدة المشايخ منهم افقه
زمانه المولى جمال الدين محمود بن الحاج ابي الشيخ السروستاني وهو قد
تفقه وقرا الحاوي الصغير على المولى العلامة لسان الدين نوح السمناني
وعالده اختيار الدين لقمان وهو قد قرا الحاوي الصغير وسمع على الشيخ جمال
الدين محمد القزويني وهو تفقه وقرا على والده المصنف الامام المحقق
نجم الدين عبد الغفار القزويني وهو قد تفقه على الامام قدوة ائمة الاسلام
ابي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي رفع الله درجته في اعلى عليين وات
المتعليات فان والدي اخذها من ائمة عديدة اجلهم واشرفهم السيد العلامة
الاوحد النهامة المستغني كالشمس عن التعريف المشهور في الاصطناع بلقبه الشريف
زين الملة والدين علي الجرجاني ومن المشايخ الدين لاقيتهم وتبركت بهم السيد
الامام الهمام صفوة الائمة الاعلام انموذج الصحابة والتابعين المحيي
اثار سيد المرسلين عليه افضل صلوات المصلين السيد صفي الحق والدين
عبد الرحمن الحسيني السني الايجي سمعت عليه الاربعين المودعة باسرها
واخبرني بحديث واخر الحديث فيه مشافهة بقوله اخرى هي اجدي من تمارين
العصي ومن مشايخي الشيخ المسند الرحلة البارع شهاب الاسلام ابو المجد
عبد الله بن ميمون الكرماني المشهور بكلي سمعت منه الحديث المسلسل
بالاولية اعني قوله صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء
واجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وله اسانيد عالية قال رحمه الله لي سمعه
بهذه العبارة سمعت كتاب العوارف على الشيخ نور الدين عبد الرحمن
القزويني بقراءة الشيخ العارف زين الدين ابي بكر الخوافي ومن مشايخي
المولى العالم العامل الفاضل الكامل مظهر الدين محمد الكازروني قرات
عليه بعضا من محرر الفقه واجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان روى
المتعليات عن السيد الشريف المحقق مر والحديث والتفسير عن الشيخ مجد
الدين ابي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي والشيخ شمس الدين محمد
بن محمد الجزري ومن مشايخي المولى العالم العامل الكامل المكمل الشيخ ركن
الدين روزبهان البقلي الشيرازي قرات عليه الاربعين المودعة في مجلس

واحد

واجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان روى عن الشيخ مجد الدين
الفيروزابادي عن الشيخ مجد الدين ابي الجواد عن الامام النووي ومن
مشايخي المولى الامام احد الائمة الاسلام اوحد الاجلة الاعلام
المولى محيي الدين محمد الكوشكناري الانصاري سمعت منه الجامع الصحيح
البخاري مرارا متعددة وقرات عليه الارباع الثلاثة الاول قراءة تحقيق
وتحقيق وبحث وتدقيق وقرات عليه طرفا من حواشي التجريد وطرفا
من شرح المختصر لابن الحاجب مع الحواشي الشريفة الشريفية وهو كان
يروي عن عدة من المشايخ منهم الشيخ المحدث الحاج عفيف الدين ابراهيم
الصحي عن الشيخ الامام العلامة امام الدين ابي المكارم علي بن مباركشاه
الصديقي المذكور سابقا ومن مشايخه الامام المسند شهاب الدين ابن الجزري
اجازة وقد اجاز الشيخ شهاب الدين المذكور اهالي الشيراز مطلقا و
كنت انا من جملتهم فلي الرواية بغير واسطة ولي مشايخ كثيرة لا تحتمل هذه
الرسالة احصاءهم وقد ذكرت بعضهم تيمنا وتبركا فعند ذكر الصالحين
تنزل الرحمة رجاء ان يصل منهم الى ايام دولة هذا السلطان الاعظم
الاكرم ثم اني اخترت مسائل من فنون شتى واتيت بعض مسائل اصول
الفقه والحديث والخلافيات ثم اعقبتها بمسئلة حدوث العالم من اصول
الدين ثم ذكرت بعض المسائل من الفنون الاخر كالطب والهندسة
والهيئة متدرجا من الاسهل الى الاصعب على ما يقتضيه آداب التعلم
كما استمر عليه داب العلماء قديما وحديثا والله الموفق والمعين و
بيده مطالب الراجين المسئلة الاولى في اصول الفقه والحديث اتفقوا
على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية ثم ذكروا انه
يجوز بل يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال وممن
صرح بذلك النووي في كتبه لا سيما كتاب الاذكار وفيه اشكال لان
جواز العمل واستحبابه كليهما من الاحكام الخمسة الشرعية فاذا استحب
العمل بمقتضى الحديث الضعيف كان ثبوت ذلك بالحديث الضعيف
وذلك ينافي ما تقرر من عدم ثبوت الاحكام بالاحاديث الضعيفة وقد

حاول

حاول بعضهم التفصي عن ذلك وقال ان مراد النووي انه اذا ثبت حديث
حسن او صحيح في فضيلة عمل من الاعمال يجوز رواية الحديث الضعيف
في هذا الباب ولا يخفى ان هذا لا يرتبط بكلام النووي اصلا فضلا عن
ان يكون مراده ذلك فكم بين جواز العمل واستحبابه وبين مجرد نقل الحديث
على انه لو لم يجب الحديث الضعيف فيها لا سيما مع التنبيه على ضعفه
ومثل ذلك شائع في كتب الحديث وغيره تشهد به من تتبع ادنى تتبع والاولى
ان يصلح للتعويل عليه اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال
ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب
لانه مأمون الخطر ومرجو النفع اذ هو داير بين الاباحة والاستحباب
فالاحتياط العمل به رجاء النفع ... الوقوع في المكروه وفي الترك ... ترك
المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة اشد بان يكون الكراهة المحتملة
شديدة والاستحباب المحتمل ضعيفا فح يترجح الترك على الفعل فلا يستحب
العمل به وان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير
وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط
هو العمل به وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظن انه يستحب
ايضا لان المباحات يصير بالنية عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب
لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل واستحبابه مشروطان اما جواز
العمل فبعدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فبما ذكرنا مفصلا وبعد هذا
شيء وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة فجواز العمل ليس لاجل الحديث
اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل لان المفروض انتفاء احتمال الحرمة
لا يقال الحديث الضعيف نفى احتمال الحرمة لانا نقول الحديث الضعيف
لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت
الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف ولعل مراد
النووي ما ذكرنا وانما ذكر جواز العمل توطئة للاستحباب وحاصل الجواب
ان الجواز معلوم من خارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد الشرعية
الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث
الضعيف

ان اراد استحباب الاحتياط في امر الدين ان ذكر كذلك
ان نعلم او نظن انه سنة او مكروه او غير نافع اذ هنا
الامر ليس شبهة وان اراد اعم من ذلك
فممنوع والمستوط ۲۵ م

الضعيف بل دفع الحدث الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط
ان يغسله واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع المسئلة الثانية من
الفقه ذكر صاحب الحاوي الصغير تبعا للرافعي وغيره انه لو نوى الحدث
رفع غير حدثه فان كان عمدا لم يصح طهارته وان كان غلطا صح اقول النية
هو القصد وقصد ازالة ما لم يعتبر حصوله مستحيل من الحيوان فضلا
عن الانسان فلا يتصور نية رفع غير حدثه الا غلطا فالتقييد بالغلط
غلط وقد تتبعت عبارة القدماء فوجدت بعضهم كالشيخ ابي محمد
في التعليم لم يتعرض لهذا القيد لا يقال الفقهاء قد يفرضون ما لا وقوع
له فليكن الصورة من هذا القبيل لانا نقول قد يفرضون ما لا وقوع
له من الممكنات دون الممتنعات بالذات وهذه الصورة ممتنع بالذات بالضرورة
الفطرية ولو التفت الى جانب فرض الامور المستحيلة عقلا لانفتح باب
واسع في جميع ابواب الفقه فكان لقائل ان يفرض انه نوى ولا نوى
وانه يصلي ولا يصلي ثم يتباحثون عما هو اقرب من ذلك قالوا لو شهد
اثنان على زيد بجماع معين في الصوم في يوم معين وقد شاهده القاضي
ذلك اليوم في بغداد لم تقبل شهادتهما مع انه يمكن مجيئه الى المصر بطي
المكان فان ذلك خارق عادي لا عقلي المسئلة الثالثة في بعض الخلافيات
ذهب الشافعي الى وجوب الترتيب في الوضوء واستدل بان النبي صلعم
توضأ وضوءا مرتبا واقتصر في غسل اعضاء الوضوء على مرة واحدة ثم قال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة بدونه واعترض صدر الشريعة على
هذا الدليل بانه يلزم الخالي من انه صلعم قدم اليمين على اليسار او اليسار
على اليمين في هذا الوضوء وعلى التقديرين يلزم بناء على هذا الدليل ان
يجب التيامن او التياسر ولا قائل به واقول يمكن ان يقال لعله
ياسر في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التيامن معلوم من
الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه كان صلعم يحب التيامن
في طهوره وشعره وفي ساير احواله او يختار انه تيامن وعدم وجوب
التيامن معلوم من ساير احواله واقواله فان سياق الحديث الصحيحة

الدال على انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره الخ مما يدل على انه ليس واجبا
بل مستحبا كما لا يخفى على من انصف واقول على قاعدة علم الخلاف
هب ان مقتضي الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين
اليدين والرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق بيننا وبينكم فثبت
المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواه بلا مانع واذا
ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما
عداهما من غير معارض المسئلة الرابعة من اصول الدين في حدوث العالم
وانما اخترته من بين المباحث الاصولية لانه اصل عظيم يبتني عليه كثير
من المسائل الاعتقادية وينساق فيه الكلام الى مباحث شريفة عميقة
ومباحث شيقة دقيقة وقد خالف فيه الفلاسفة اهل الملل الثلث
فان اهلها مجمعون على حدوثه بل لم ينقل من الحكماء بحدوثه من اهل
الملل مطلقا الا بعض المجوس واما الفلاسفة فالمشهور انهم مجمعون
على قدمه على التفصيل الآتي ونقل عن افلاطون القول بحدوثه
وقد اوله بعضهم بالحدوث الذاتي وقد رأيت في بعض كتب الفلسفة
بخط قديم قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة نقلا عن ارسطا
انه قال لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وقال
مصنفه انه يعني به افلاطون فعلى هذا لا يصح هذا التأويل بان يريدوا
بالحدوث الحدوث الذاتي ولا يختص القول به بافلاطون ونقل عن
جالينوس التردد في الحدوث والقدم وانه قال في مرض الموت
لتلامذته اكتبوا عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث والظاهر
انه اراد بالحدوث الحدوث الزماني ومن نوادر الاتفاقات اني رأيت في المنام
كانه برئ من مرض كان به وهو بعد في القاهرة وكان معه ذلك
الكتاب فقلت لجالينوس انه يريد ان يقرأ هذا الكتاب في الطب
فسألته هل صح ما نسخ عنكم من كلام نقل واشار الى نسخة عنده
الاقوال التي نقل عنكم في الكتب نقلها عنكم صادق
او كاذب وكان في خاطري نقل هذا من المذاهب التي نسب اليه فقال

بعضها صادق وبعضها كاذب هذا ولنشرع في المقصود مستمدا من ولي
الجود فنقول ذهب اهل الملل الى ان العالم وهو ما سوى الله تعالى
وصفاته من الجواهر والاعراض حادث اي كائن بعد ان لم يكن بعدية
حقيقية لا بالذات فقط بل بمعنى انها في حد ذاتها لا يستحق الوجود فوجودها
متأخر عن عدمها بحسب الذات كما يقوله الفلاسفة ويسمونه الحدوث
الذاتي على ما نقرب هذا الحدوث على وجه يظهر به تأخر الوجود عن العدم
من بحث دقيق اوردناه في حاشية شرح التجريد الجديد وذهب جمهور
الفلاسفة الى ان العقول والاجرام الفلكية ونفوسها قديمة ومطلق
حركاتها واوضاعها وتخيلاتها ايضا قديمة فانها لم تخل قط عن حركة وضع
وتخيل لجزئيات الحركة وبعضهم لم تبعث لها بسبب استخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل وحدوث مناسبة لها لمبدأها الكامل من جميع
الوجوه كمالات يفيض على نفوسها من المبادي لكن محققيهم على ما ذكره
ابو نصر وابو علي في تعاليقهما نقلا عن ارسطو ذهبوا الى ان الغاية هيهنا
لها نفس الحركة وبها يتم التشبه لمباديها فانها بالفعل من حيث الذات
وساير الصفات الا فيما يتعلق بالحركة من الاوضاع الجزئية فانها لا يحتمل
الثبات بالشخص فاستحفظ نوعها يجانسها للتشبه بالمبادي التي هي
بالفعل من جميع الوجوه بقدر الامكان ولما كانت التشبه لازما للحركة
جعلها الغاية المطلوبة باعتبار اللازم والعنصريات بموادها ومطلق
صورها الجسمية والنوعية ومطلق اعراضها قديمة عندهم لا اقول ان
الصورة الجسمية بشخصها قديمة عندهم لان مذهبهم انه بالفك ينعدم
الصورة الواحدة ويحدث اثنان وبالاتصال المنفصل ينعدم الاثنان
ويحدث واحدة ثم الاشراقيون منهم على بقاء الصورة الجسمية والنوعية
مع طريان الانفصال والاتصال واما النفوس الناطقة الانسانية
فبعضهم قائل بقدمها وربما ينقل عن افلاطون وهذا مخالف لما
ينقل عنه من حدوث العالم والمشاؤون منهم وسيظهر ما عداهم على حدوثها
ونحن نشتغل اولا بالكلام على دلائل في ذلك المطلب على وجه يقبله
ذو الفطرة السليمة والفطنة القويمة لا بمجرد الجدال كما ارتكبه الكثير

تصدى لرد الكلام من ايراد المناقشات الواهية والمنوع البعيدة عن
المعقول الداعية الى تحسينات رايغة تركن اليها النفوس الركيكة وتدويقها
فانه تعبث بها الطباع الزكية اعني الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق
بالرجال ويميزون المقال بالحدس الصايب لا بتقادم الآجال ولا اختلاف
الى مسادس اهل الجدال وهو احسن اهل النقل والقال ومن الله
اسأل التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق اعلم انهم استدلوا على
قدم العالم بوجوه الاول ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود فله
علة مؤثرة فمؤثر العالم لابد ان يكون قديما او ينتهي الى مؤثر قديم ولا يخ
من ان هذا المؤثر القديم يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه
اولا وعلى الاول يلزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن المؤثر التام
وعلى الثاني يحتاج الى شرط آخر حادث وتنتقل الكلام اليه ونقول
اما ان يستجمع مؤثر القديم في الازل جميع الشرايط التأثير فيه اولا
وعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني يلزم التسلسل وانت تعلم ان
هذه المقدمات بمجردها لا تثبت مذهبهم على ما فصلنا وانما نعم بعد
تسليمها تثبت القدم في جنس الحوادث وانما تثبت ما فصل في مذهبهم
بان يضم الى ذلك ان الحوادث لابد ان يستند الى مادة مستمرة الى حركة
سرمدية ثم تثبت ان المادة والجسم الذي هو معروض تلك الحركة لا يمكن
صدورها عن المبدأ الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متأخرة في الوجود عن الصورة
فلا يكون صادرا اولا والصورة المتشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة
الشكل الذي هو من مشخصاتها وان كان مطلق الصورة متقدمة عليها
فلا يكون ايضا صادرا اولا والاعراض ظاهر انها لا يكون صادرا اولا فيكون
الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو المسمى بالعقل الاول ثم يردف
بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا تثبت شيء من تلك المقدمات المفصلة
في كتبهم اذ فيها من المنوع الظاهرة ما لا يخفى على الفطن المدرب ثم التفصيل
الذي يزعمونه في ترتيب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود
مما لا يقيمون عليه دليلا يعتبر ظنا او يقينا بل انما هو ما تؤدي تخمينا وقد

وقد قرره بعض الافاضل هذا الدليل بوجه آخر وهو ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل لاحتياجه الى مؤثر وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخلو اما ان يجتمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره اولا وعلى الاول يلزم تأثيره في الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون قديما والا لزم الايجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان يتوقف تأثيره على شرط حادث يحتاج الى مؤثر قديم لما ذكر فاما ان يجتمع مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال وان يكون مؤثر العالم مستجمعا في الازل جميع شرائط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لا يكون له اثر او يكون اثره قديما وحين كان العالم القديم لزم ان يكون قديما ثم اورد هذا الفاضل على هذا الدليل النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كيف والحوادث اليومية مما لا يمكن انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان يكون الحوادث قديمة ولا تقول به عاقل ثم قال فان قيل مقدمات الدليل انما تجري في الحادث الذي لا يكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن العلة التامة او يكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان اللازم هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى كما للاجسام الحادثة او محل كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولا ستعداداتها المتعاقبة وكاجرام الفلك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلت

تجان حدوث صفة لها وهيولى لتعلقه كهيوليات ابداننا لنفوسنا الناطقة اذا قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب الى القوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم ان كانت حادثة صار الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورها من القديم ومن جهة الحدوث صار واسطة في صدور الحوادث عن القديم قلنا ما ذهبتم اليه باطل من وجوه الاول هو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه انه حادث وهذا يوجب ان لا يكون حال يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق عليه انه سابق على كل منها بل على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل فيلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية على المادة القديمة انه لا يوجد لها تلك الحالة بل يجب مقارنتها مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق لكل فرد بديهية ويلزم من هذا البطلان قولهم بعدم تناهي الحركات الفلكية واوضاعها بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له ومنشأ الشبهة لهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق بآخر ولا يدرك فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصورها منفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه ويحكم بما ذكر لكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة

احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما توارد الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد وهذه كلمات هذا الفاضل بحروفها اقول لا يخفى على من له دربة بقواعد الفلاسفة ان هذا الدليل على الوجه الذي قرره لا يلائم قواعدهم فانهم يشترطون في بطلان التسلسل مع الترتب اجتماع الآحاد في الوجود واللازم على تقدير تسليمه احتياج الحادث الى شرط آخر احتياجه الى حادث آخر وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم اجتماع تلك الشروط الحوادث في الوجود حتى يلزم التسلسل المحال عندهم بل هم قائلون بتسلسل الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة وهذا التسلسل ليس بمحال عندهم بل هو واقع على مذهبهم فكيف يتصور ان يستدلوا بابطال هذا التسلسل على قدم العالم ثم لا يشتبه على من له ادنى مسكة ان قوله القديم يجب ان يكون سابقا على كل من الحوادث مسلم لكن قوله اذ ما كان مقارنا مع كل واحد منها لا يصدق عليه انه سابق منها بل على بعضها ممنوع بل باطل فان القديم وان فرض انه لم يزل مقارنا لواحد من الحوادث المتعاقبة لكنه متقدم على كل واحد من تلك الحوادث المتعاقبة اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك القديم ضرورة ان القديم موجود مع الحادث السابق عليه بدون ذلك الحادث وهذا الحكم بضرورة العقل عام لكل واحد واحد من افراد تلك الحوادث فذلك القديم سابق على كل فرد من تلك الحوادث من غير ان يخلو عنها جميع الحوادث غايته ان سبقه على كل واحد واحد ليس دفعة بل سبقه على كل منها مع مقارنته لواحد آخر ولا منافاة بين دوام المقارنة لبعض الافراد والسبق على كل فرد كما توهمه ودعوى البداهة في تلك المنافاة غريب جدا والعجب من هذا الفاضل انه كرر في كلماته ان دعوى البداهة فيما خالف فيه الكثيرون من العقلاء غير مسموعة ثم ادعى البداهة في مثل هذه الدعوى المخالفة لجمهور الفلاسفة مع ظهور بطلانها وكثرة العقلاء القائلين بخلافها وهذا الفاضل اولى

بان ينسب الى اشتباه حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية وانما يدرك الامور المتناهية فيتصور الحوادث المتناهية المتعاقبة على القديم ويجد ان للقديم حالا ليس فيها مقارنا لشيء من الحوادث والعقل المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على ذلك ويحكم بامتناع تعاقبها على القديم كما انه لا يدرك موجودا الا في جهة فيحكم بان كل موجود لا بد ان يكون موجودا في جهة وان ما لا يكون موجودا في جهة ممتنع ثم لا يخفى على الفطن اللبيب ان تقوية اصول الدين لا تحتاج الى مثل هذه الكلمات بل ايرادها في معرض انتصار الدين يؤدي الى خلل من حيث ان ضعفاء العقول ربما يقولون ان اصول الدين مبنية على مثل هذه الدعاوى الواهية وهذا كما ان بعض المحدثين نقلوا عن بعض الزهاد وضع الاحاديث في فضيلة الباذنجان منها كلوا الباذنجان فانها اول شجرة آمنت بالله ومنها ما يدل على ان فيها دواء لكثير الداء وقال انما وضعته ليتوسل به الى القدح في صدق احاديث من شهد الله تعالى بصدقه ونطق المعجزات الصريحة بنبوته وكمال حكمته وانه اصدق القائلين كما قال تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ما دام الارضون والسموات ولقد احسن الغزالي حيث قال من تصدى لنصرة قواعد الدين بالامور الواهية انه صديق جاهل للدين فالاولى في دفع هذا الدليل واشاله اجراء براهين بطلان التسلسل في ابطال الامور المتعاقبة الغير المتناهية مثل برهان التطبيق المشهور وهو انه لو ترتب امور غير متناهية فلنفرض جملة غير متناهية مما فوق مبدأ الكل ونطبق بين الجملتين فان كان بازاء كل واحد من سلسلة الكل واحد من سلسلة الجزء لزم تساوي الجزء والكل وان وجد في الكل شيء لا يوجد بازائه شيء من الجزء لزم انقطاع سلسلة الجزء ضرورة ولزمه انقطاع الكل لانه لا يزيد على الجزء الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة ومثل برهان التضايف وهو انه لو ترتب امور غير متناهية متعاقبة لزم زيادة

عدد واحد المتضايفين على الآخر وهو محال اما الملازمة فلان الترتيب بين الشيئين عبارة عن كون احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية فيما فوق المبدا وفيما تحته متضايفان فلو ترتب احد غير متناهية وانتهت من مبداء معين سلسلة الى غير النهاية فذلك المبداء مسبوق غير سابق بالنسبة الى الآحاد الغير المتناهية ان تصاعدنا من جانب اللاتناهي وسابق غير مسبوق بالنسبة اليها ان تنازلنا من ذلك الجانب وعدد السابقية والمسبوقية فيما فوق المبداء وفيما تحته متساويان ضرورة ان كل واحد من الآحاد التي فوق المبداء او تحته له سابقية ومسبوقية ويبقى في المبداء سابقية بلا مسبوقية في صورة التنازل ومسبوقية بلا سابقية في صورة التصاعد فيزيد عدد احد المتضايفين على عدد الآخر بذلك الواحد واما بطلان اللازم فلان المتضايفين متكافئان في الوجود فيستحيل زيادة احدهما على عدد الآخر وعلى هذا التقرير لا مجال لتوهم ان هذا البرهان لا يجري في السلسلة الغير المتناهية من الطرفين فان المتضايف الذي يحصل زيادة عدد المتضايف الآخر من جانب المبداء انما يكون فيما فوقه في صورة التصاعد وفيما تحته في صورة التنازل فيلزم الانقطاع قطعا فانهم والفلاسفة ينقضون عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية في هذه الصورة غير موجودة لعدم اجتماع آحادها فلا يجري التطبيق فيها واخرى بان التطبيق انما يدل على بطلان السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية ههنا غير موجودة لعدم اجتماع الآحاد وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثاني منع تخلف المدعى وكلاهما مقدوح فيه اما الاول فلان التطبيق المتعلق لا يتوقف على اجتماع الآحاد واما الثاني فلان الدليل يدل على نفي وجود آحاد تلك السلسلة مطلقا لا على نفي وجودها مجتمعة فقط فان وجودها على التعاقب يستلزم ان يكون فردا من الاعداد المجتمعة في نفس الامر ساويا للجزء ومن اجلى البديهيات ان ذلك محال فانه علم ان العدد سواء اجتمعت آحاده او تعاقبت لا في عرضية المساواة للجزء فان كون الكل اعظم من الجزء من اوائل البديهيات فان قلت مثل هذا العدد لما كان

مستحيلا لم يوجد في الخارج فان وجود الآحاد على التعاقب لا يستلزم وجود العدد اذ الموجود في الخارج لا يزال واحدا فقط فلا يوجد العدد اصلا والاشتباه انما وقع من حيث ان الوهم يذهب الى ان تلك الامور المتعاقبة تجتمع في محل واحد على قياس الامور التي تطلب واحدا بعد واحد وتجتمع في مكان واحد وليس كذلك فان العدم فقد الذات بالكلية فالموجود منها واحد فقط دائما فكيف يوجد العدد قلت الموجود في كل قطعة من الزمان او في آن يفرض فيه ليس الآحاد منها ولكن جميع الآحاد قد وجد في جميع الازمنة فهذا العدد موجود غاية ان ظرف وجوده جميع الازمنة لا اجزاء منها ولا آن من الآنات المفروضة فيها والموجود اعم من ان يكون ظرف وجوده الزمان كلا او بعضا او الآن المفروض فيه فان من الموجودات ما هو زماني الوجود كالحركة ومنها ما هو آني الوجود كبعض الحركات بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ولا اجزاؤه ولا الآن بل ينسبون وجودها الى الدهر والسرمد فانهم يقولون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد كما لا يخفى على العارف بقواعدهم واذا كان الوجود اعم من الاقسام الاربعة فدعوى انحصاره في اثنين منها غير مسموعة وهذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض الاجمالي المتصل على دليلهم على جواز مثل هذا التسلسل ظهر عجزهم عن اثبات مدعيهم واما اذا اورد بصورة النقض الاجمالي على آداب المناظرة فانه مسموع وفضاء المنع واسع لكن لا يفتح التمسك الزكية في مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع بل تنبعث الى طلب ما يثلج به الصدور ويسكن به غلة الطلب والله يحق الحق وهو يهدي السبيل اعلم انهم ذكروا ان بطلان التسلسل مشروط بالترتب بين الآحاد وان التسلسل في الامور المجتمعة الغير المترتبة جائز بل واقع فان النفوس الناطقة غير متناهية عندهم لكن لما لم يكن بينها ترتب حكموا بجوازه بناء على انه لا يمكن للعقل ملاحظة تلك الآحاد منفصلة وليس لها انتظام متسق حتى يلزم من وقوع المبداء بازاء المبداء وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا كما في الصورة المترتبة فيجوز ان يقع اجزاء كثيرة من سلسلة الكل بازاء جزء واحد

لقائمتين بانا لو فرضنا اخراج احد اضلاعه كانت الزاوية الخارجة عنه مساوية لمجموع الداخلتين وهي مع حادتها التي هي احدى زوايا المثلث مساوية لقائمتين فيكون الداخلتان معها ايضا مساوية لقائمتين او يقال الزاوية الداخلة مع حادتها ساوية للقائمتين فلو لم يكن هي مع الداخلتين مساوية لها لم يكن مساوي المساوي مساويا هف وهذا الدليل يشمل جميع المثلثات المفروضة والموجودة مع ان منها ما يستحيل اخراج احد اضلاعه كالمثلث المفروض داخل فلك الافلاك ولا يتجه المنع على المقدمة الثانية بان المحال انما لزم من اخراج الخط وهو محال واكثر مسائل الرياضيات من الهندسة والهيئة وغيرهما مبنية على مثل ذلك كالدوائر المفروضة في الهيئة وقد صرح الرئيس في كثير من المباحث الطبيعية المبنية على مثل ذلك بانه من قبيل الفروض التي تستعمل في الرياضيات كما في بحث ابطال الخلاء وابطال الحركة عديم الميل المعاوق حيث فرض نسبة الملاء الثاني الى الملاء الاول مساوية لنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي المعاوق القوي ليلزم ان يكون حركة ذي المعاوق الضعيف مساويا للحركة عديم المعاوق وقد اعترضوا ورد عليه ان المحال انما لزم من فرض النسبة المذكورة وربما كان وجود الحركتين والمعاوقين على تلك النسبة محالا فيكون المحال ناشيا منه لا من الخلاء في الدليل الاول ولا من حركة عديم المعاوق في الدليل الثاني وهذا الاعتراض فيما بين المتاخرين مشهور وفي كتبهم مذكور وقد اجاب عنه الرئيس بان هذا من قبيل الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح في الدليل واستعمل هذه المقدمة في كثير من المباحث الطبيعية بل ما ذكر في البرهان السلمي من فرض الخطين الغير المتناهيين المتدين على هيئة ساقي مثلث من هذا القبيل فانه ربما كان البعد غير متناه من جهة واحدة كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض فلا يمكن اخراج الساقين الغير المتناهيين فيه وهذا المنع ايضا مشهور فيما بين المتاخرين وهو مذكور في دفع امثال هذه الايرادات ان هذا من الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح فيه استحالة المفروض فنقول فيما نحن فيه مثل ذلك الثاني النقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان التطبيق فيها وانت تعلم ان هذا النقض انما يرد لو كان المراتب الغير المتناهية من الاعداد

من سلسلة الجزء واستوضح ذلك بعض المتاخرين بحبلين ممتدين في جهة واحدة وبحبلتين من الحصى فانه يكفي في التطبيق في الصورة الاولى فرض طرفيهما منطبقين وفي الثاني لا بد في التطبيق من ملاحظة كل جزء بازاء آخر منفصلا والعقل يعجز عنه في غير المتناهي فلا يتيسر التطبيق اقول وفيه نظر لان التطبيق ان توقف على ملاحظة كل جزء بازاء آخر منفصلا فالكل غير منصور في صورة الترتب ايضا وان كفى الملاحظة الاجمالية فهي جارية ههنا والقول بان الملاحظة الاجمالية كافية في المترتبة بناء على ان فرض الانطباق بين المبدأين يستلزم انطباق في جميع الآحاد بخلاف الغير المترتبة تحكم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الكل الآحاد ايضا من غير استعانة بانطباق المبدأ بالمبداء فلما لا يكفي الملاحظة الاجمالية انما بعد الانطباق المبدء بالمبدء ولا يكفي الملاحظة الاجمالية ابتداء من غير استعانة بل الوجه في الجواب على ما ذكرنا في بعض رسائلنا انا نسلم جريان التطبيق فيه ونمنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون في الكل ما لا يكون بازائه شيء من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة ح يكون في الاوساط فلا يلزم الانتهاء وتوضيحه ان السلسلة الغير المتناهية المترتبة لا شك في زيادتها على السلسلة المبتداة مما فوق مبداها اذ بعد فرض التطبيق ينتقل الزيادة الى جانب اللاتناهي اذ لا يعقل الزيادة في الاوسط لاتساق نظام الآحاد فلا بد ان يكون في الطرف فيلزم التناهي واما في غير المترتبة فلا مانع من الزيادة في الاوساط فلا يلزم الخلف هذا وعلى هذا الدليل ايرادات يستدعي المقام ذكرها الاول ان تلك الآحاد ذوات لم يكن مرتبة في الواقع لكن للعقل ان يفرضها مرتبة ليظهر الخلف او ولا وفيه نظر اذ للخصم ان يقول ان المحال انما لزم من الترتب المفروض لا من تناهي الآحاد وفيه النظر نظر لان فرض الترتب لا يستلزم فرض زيادة ولا نقصان في آحاد احدى السلسلتين بل ذلك الفرض يظهر حال السلسلتين فليس منشأ المحال هو الترتب وهذا كما يفرض في الرياضيات امور غير واقعة لتظهر احوال الامور الواقعة مثلا نثبت مساواة زوايا المثلث

موجودة في الخارج او في الذهن منفصلا لكنها غير موجودة في الخارج ولا في الذهن
منفصلا وهو ان يعتبر الموجود مرتبة غير واقعة بمعنى ان اخذت مرتبة فرضت في الذهن
ان يعتبر مرتبة اخرى فوقها لكن لا يجد الذهن على ما لاحظ المراتب الغير
المتناهية منفصلا فلا يرد النقض بها اذ مدار النقض على جريان الدليل مع
تخلف المدعى وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف لان المدعى
انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية في الاعداد منتفية
كانفصالها فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور في هذا المقام ولكن فيه كلام
سوى ذلك فانظر الثالث ان بعضا من المتاخرين اجاب عن النقض بمراتب
الاعداد بمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على ان التطبيق لا يجري
فيها اذ ليس فيه جملتان في نفس الامر متطابقتان لكون الاعداد وهمية
محض هذا ان اريد التطبيق في دليل التطبيق في نفس الامر وان اكتفي
بالتطبيق الوهمي فانا ان نختار انه ينقطع الجملتان ولا يلزم من ذلك تناهيهما
في نفس الامر بل في الوهم لعجزنا عن تمام التطبيق او نختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر لان ذلك فرع وجودها في نفس الامر
واورد عليه بعض الفضلاء ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر
بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة
وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متطابقتان
لتوقف ذلك على تناهي الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك
وحدوث الجملتين المذكورتين والحصر على ما اورده فللتوضيح ضايع اذ
لا مناسبة له لما نحن فيه بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد فيتم النقض على انه ما
ذكره في ثاني شقي الترديد من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم بل
لان ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فينقطع
الجملتان فيه قطعا واقول من البين انه اذا وجد سلسلة غير متناهية
مترتبة فالسلسلة المبتداة مما فوق مبداها موجود لا محالة فالسلسلتان
موجودتان لا محالة والعقل له ان يلاحظ كل واحدة من آحاد سلسلة الجزء

ان اراد ان ذكر مختل منفصلا فيوهم والسند ما عرفه وهو
لم يراضع من نصابنه من ان ذكره ينتج وان اراد انه
ذكره مجملا كما سيعرف به هو فهو مسلم لكن
ذكره غير كاف في ظهور ان الزيادة
وقعت في اي جانب منها
كان منفصلا

بازاء كل واحد من سلسلة الكل ولا نعني بالتطبيق الا هذا وذلك لا ينافي
كون احدهما جزءا والاخرى كلا ولا يتوقف على انفصال السلسلتين و
ملتقاها وهو القياس بالتطبيق الحسي والخيالي ولا حاجة في الجواب
الى ان يقال كما قال فيه ذلك الفاضل ان يراد من تطبيق الجملتين وانطباقهما
او عدم انطباقهما انها في حد انفسهما ان يكونا بحيث لو طبقنا لهما لانطبقا
بتمامهما او لا وعلى الاول يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ولا يقدح
في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن
توهم وهذا كما يقال شريك الباري ممتنع لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث لو وجد
لقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد او لا وعلى الاول يلزم عجز الباري
وهو ممتنع وعلى الثاني يلزم عجز الشريك فلا يكون شريك الباري وهو
خلف فهذا الاستدلال صحيح لا قدح فيه بان وجود شريك الباري ممتنع
والممتنع جاز ان يستلزم المحال انتهى ثم سلف منا ان البراهين الرياضية
اكثرها مبنية على فرض الامور الغير الواقعة بل المستحيلة فلا يقدح
استحالة التطبيق على تقدير التسليم في صحة البرهان فما ذكره من ان
استحالة التطبيق لا يقدح في صحة البرهان صحيح بناء على ما سلفناه
لكن التطبيق فيما نحن فيه ممكن بل واقع اذ للعقل ان يلاحظ على سبيل
الاجمال كل واحد من سلسلة الجزء بازاء واحد من سلسلة الكل وهذا
هو المراد من التطبيق اذ به يظهر المط ولا حاجة الى هذا التقرير والعدول
الى هذا التقرير المبني على اعتبار الشرطية ثم تشبيه هذا الدليل بالدليل
المذكور على استحالة شريك الباري غير مستقيم فان نفس وجود شريك
الباري يستلزم المحال وملزوم المحال محال ولا يتصور القدح فيه بانه يجوز
ان يستلزم المحال كما ذكره كيف وفيه اعتراف بالمط اذ ليس المط فيه
الا استحالة شريك الباري فكيف يتصور القدح فيه بانه محال واما فيما
نحن فيه فلو توهم ان المحال انما نشا من التطبيق لا من نفس وجود
السلسلة الغير المتناهية فلا يتم الدليل على استحالة وجودها اذ هو
بمنزلة ان يستدل على استحالة امر بان لو فرض معه امر مستحيل لزم منه

فالوجه في دفع هذا التوهم بعد تسليم ان المراد بالتطبيق ما هو غير واقع
او مستحيل ما قدمناه نقلا عن الرئيس وفصلناه بعض التفصيل وتحقيقه
ان يقال ان لنا مقدمة صادقة هي ان ما يستلزم على فرض تحقق الامور
محالا فهو محال وذلك لا يجري في جميع المواد فانه لا يمكن الاستدلال على انتفاء
الجسم بانه لو فرض غير متناه لزم منه محال اذ نقول انا نعلم ان العروض المذكور
معروفات لا محال ما نشاء فيه ولا يتغير هو بها في ذاتها وصفاتها بخلاف العروض
المذكور في الجسم واستفاد منه انه لو اما اذا اريد بالتطبيق ما ذكرنا فهو
امر واقع فلا مجال لهذا الوهم فان قلت لا نم انه اذا وجد سلسلة غير متناهية
يكون السلسلة المبتداة مما فوقها موجودة لما تقرر في موضعه ان الاعداد
مركبة من محض الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منها كما اشتهر عن
ارسطاطاليس انه كتب الى بعض تلامذته لا تحسبن العشرة مركبة من اربعة
وستة بل هي من جميع الوحدات التي هي مبلغها قلت من البين انه اذا
وجد الوحدات التي مبلغها عشرة مثلا وجد الوحدات التي مبلغها تسعة
وما ذكره عن ارسطاطاليس مبني على ان في العدد امرا زائدا على الوحدات هي
بمنزلة الصورة له وقد صرح الشيخ الرئيس في الاوسط الجرجاني بان كل
عدد عبارة عن الوحدات التي مبلغها بشرط انتفاء وحدة اخرى ومع قطع النظر
عن ذلك تركب العدد من الاعداد التي هي اقل واما ما نقل عن ارسطو فمحمول
على ذلك وبالجملة على اعتبار امر آخر في العدد سوى الوحدات ولا شك
ان العدد امر اعتباري سواء اعتبر فيه امر آخر سوى الوحدات بمنزلة
الصورة او لم يعتبر وكلامنا في السلسلة الموجودة وهي معروض العدد
لا العارض ولا المعروض مع العارض ولا شك انه اذا وجد معروض
الثلثة وجد معروض الاثنين بالضرورة فيكون داخلا لا محالة فاذا
وجد السلسلة المبتداة من آ الى غير النهاية وجد السلسلة المبتداة من ب
الى غير النهاية بالضرورة لا يقال ليس هناك الا الآحاد واحدا واحدا
واما الجملة فهو اعتبار العقل لانا نقول من البين الاولي لا مرية فيه
انه اذا وجد ا و ب كان هناك ثلث موجودات متغايرة بالذات احدها
آ والثاني ب والثالث آب كيف وقد بين بعض المحققين كيفية صدور

الكثرة عن المبداء الاول بهذا الوجه وهو انه يصدر عنه وحده شيء ومن
الصادر الاول وحده شيء آخر ومن مجموع المبداء والصادر الاول شيء آخر
الى آخر ما ذكروه لئلا يستند الموجودات الى الامور الاعتبارية فلو
لم يكن هناك الامر الثالث لم يكن لهذا الكلام الذي ارتضاه جميع الافاضل
والاذكياء وجه بل البرهان الذي ذكره في اثبات الواجب وعولوا وهو
انه لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية فالعلة المستقلة لهذا المجموع اما نفسه
واما جزؤه واما خارج عنه الى آخر ما ذكروه مبني على ان المجموع موجود
مغاير لكل واحد واحد فان لكل واحد من الآحاد علة مستقلة في السلسلة
التي هي الواحد الذي قبله ولكن الكلام في علة المجموع والذكي لا يشتبه
عليه امثال ذلك واذا تمهد ذلك فنقول برهان التطبيق يدل على استحالة
الامور الغير المتناهية مطلقا كالنفوس الناطقة فانه وان لم يكن بين آحادها
ترتب لكن يوجد فيها السلاسل الغير المتناهية المترتبة فان مجموع تلك
النفوس موقوف على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل بواحد
وهكذا فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو اقل منه بواحد وهكذا
الى غير النهاية ولا شك ان السلاسل المترتبة بمنزلة الآحاد المترتبة فان
تكافئتا من غير تفاضل كان الجزء مساويا للكل وان انتهى السلاسل الموجودة
في الجزء قبل السلاسل الموجودة في الكل ظهر انتهاء الجزء لانه قد وصل الى
حد ليس فوقه سلسلة غير متناهية فاما ان لا يكون فوقه جملة اصلا او
يكون فوقه سلسلة متناهية وعلى التقديرين يلزم انتهاء الجزء وهو يستلزم
انتهاء الكل لانه لا يزيد عليه الا بواحد بل نقول لا بد ان يوجد في جملة
النفوس الغير المتناهية واحد واثنان وثلثة وهكذا الى غير النهاية اي معروض
تلك المعروضات موجودة في الخارج لا محالة وان لم يكن عوارضها اي الوحدة
والاعداد موجودة في الخارج وتلك المعروضات مترتبة ترتبا طبيعيا
لان الواحد مقدم على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا فان فرضنا
وعمرا جزء من زيد وعمرو وبكر وزيدا وعمروا وبكرا جزء من زيد وعمرو وبكر
وخالد وهكذا الى غير النهاية كان هناك سلسلة مبتداة من الواحد
مشتملة على معدودات غير متناهية وكان النفس الواحدة موجودة وان

لم يكن عارضها موجودا كذلك الاثنان من النفوس موجود وان لم يكن منهم
الاثنين موجودا وكذا الثلثة والاربعة الى ما لا يتناهى فيجرى التطبيق
بين معروضاتها تلك المراتب من الاعداد فظهر انه يلزم عليهم ان لا يكون
النفوس الناطقة غير متناهية ثم قد قيل في هذا المطلب ان نفس الابن
يتوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المقتضية للقوة المولدة
على بدنه وهكذا فكل نفس من النفوس متوقفة على نفس ابنه فبين آحاد
ترتب بهذا الاعتبار واجاب عنه بعض المحققين بان النفوس بذلك
الاعتبار وان كانت مترتبة لكن ترتبها باعتبار الابدان وهي غير مجتمعة
اقول لا يجدي هذا الجواب لان النفوس مجتمعة ولها ترتب باعتبار
فيجري فيه التطبيق فان توسط البدن لظهور الترتب بين النفوس
غير قادح في ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة اذ حاصل هذا المقال
ان نفس كل ابن متوقف على نفس ابنه وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية
مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان فاذا
ثبت ترتب النفوس بواسطة الابدان فيطرح الابدان من البين ويتمسك
بترتب النفوس المذكورة الى غير النهاية والوجه في الجواب عن قبلهم انهم
لا يقولون بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس قد
صرح في الشفاء بانقراض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في
القرانات العظيمة المقتضية للطوفانات العامة ثم قال بحدوث الانسان
بالتولد ويكون ذلك الانسان مؤيدا بخاصية يقدر بها على استنباط
الصنايع التي يحتاج اليها بنو النوع فيخترعها وذكر شمس الدين الشهرزوري
في كتابه المسمى بشجرة الالهية كيفية تولد هذا الانسان منفصلا
وذكر ان هذا الادم الذي ينسب اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد
وان التولد سابق عليه بادوار اقول فعلى هذا لا يتوجه هذا الايراد
على الفلاسفة اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية غاية الامر
انهم يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحد منها سلسلة متناهية فيكون
النوع قديما عندهم مع انتهاء سلسلة التوالد فتدبر على من تضاعيف

ما قررناه عدم ورود النقض بمراتب الاعداد على من يعترف بوجودها
في الخارج واما المحققون القائلون بانها امور اعتبارية فلا نقض عليهم
لان العقل لا يقدر على ملاحظة المراتب الغير المتناهية منفصلا فينقطع
التسلسل في الامور بانقطاع الاعتبار كما في ساير الاعتبارات المنكورة واعلم
ان الرئيس في الشفاء اشترط للتسلسل في الامور المتسلسلة بان يستلزم
ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل واحد من الاحاد على هذا التقدير
وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف وهو
مح لان الوسط مضايف للطرف والمتضايفان متكافئان في الوجود
فيستحيل تحقق احدهما بدون الاخر اقول فيه بحث اما اولا فانتقض بالحركة
السرمدية الفلكية التي يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط
كما حققوه وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك يتحقق في
صورة التسلسل اذ كل واحد منها اطراف اضافية وان كانت تلك الاطراف
ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اعتبارية اخرى واما ثانيا فالحل بان يقال
ان اريد بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة الى شيء آخر اصلا فلا نم ان
الوسط مضايف للطرف بهذا المعنى كما ان البنوة مضايف للابوة ولا
يقتضي ذلك ان يكون هناك ابوة لا يكون معروضها متصفا بالبنوة لشخص
آخر وان اريد بالطرف الطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك الطرف
وسطا بالقياس الى آخر او لا فذلك يتحقق هنا بل نقول عدم الانتهاء
الى الطرف الاول لا يكون وسطا اصلا لازم بين للتسلسل في الامور المترتبة
بل يكاد يكون عينه فلا يمشي الاستدلال به ولا التنبيه عليه على فرض
كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من لا يسلم بطلان ترتب الامور الغير
المتناهية لا يسلم انه لا بد لكل وسط طرف لا يكون وسطا اصلا ولو
كان ذلك ظاهرا لم يعرض الخفا في بطلان التسلسل واذا عرفت ما تلوناه
عليك امكنك اتيان الدليل المثلى على حدوث العالم بابطال التسلسل
مطلقا باحد الوجوه التي تستنبط من مطاوي ما قررناه ويمكن الاستدلال
عليه بابطال ما ذكروه من استناد الحوادث الى الحركة السرمدية التي
يقولون انها حال ثابتة مستمرة للمتحرك غير منقسمة بانقسام المسافة

غير متناهية في جهة من حدود المسافة بل متناهية في تلك الحدود ويلزمها بحسب
ذلك نسب مختلفة واوضاع متخالفة في بحسب ذواتها المستمرة مستندة
الى العلل القديمة وبواسطة ما يلزمها من النسب والاوضاع المتعاقبة
مبدأ للحوادث ووجه ابطاله ان تلك الاوضاع المتعاقبة كل سابق
منها معد للاحق والمعد يتوقف المعلول على وجوده وعدمه فسبب
عدمه لا يجوز ان يكون قديما وهو ظاهر ولا الحادث السابق عليه لا باعتبار
وجوده ولا باعتبار عدمه الطارئ فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث
وانما تتم العلة التامة لوجود ذلك الحادث بهما فلا يكون ولا شيء منهما علة
لعدم ذلك الحادث فاذن لا بد لا بد من حادث آخر يستند اليه عدم الحادث
السابق فاما ان يكون وجود شيء آخر خارج عن السلسلة فينتقل الكلام
الى سبب حدوثه فان كان هو ايضا امرا موجودا وهكذا لزم عند انتفاء
كل وضع حادث حدوث امور مترتبة مجتمعة في الوجود غير متناهية
وهو محال واما ان يكون زوال امر موجود كان جزءا من علة وجود ذلك
الحادث حتى يكون انعدامه سببا لانعدامه وننقل الكلام اليه حتى يلزم
ان يكون لذلك الحادث علل موجودة غير متناهية مترتبة وهو ايضا باطل
والحاصل انه ان كان علة انعدام الحادث حدوث موجود آخر وهكذا
لزم حدوث امور مترتبة غير متناهية دفعة وان كان زوال امر موجود
وهكذا لزم ان يكون لذلك الحادث اسباب موجودة مترتبة غير متناهية
حتى يستند انعدام كل حادث الى انعدام سببه وعلى التقديرين يلزم
التسلسل المستحيل اما على تقدير الاول فوقت انعدام الحادث واما
على تقدير الثاني فوقت وجود ذلك الحادث ولا يمكن الجواب عنه
بان تلك الاوضاع المتعاقبة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة
في المسافة فلا تحتاج الى علة وجودا وعدما فانا نعلم قطعا ان اتصاف
شيء آخر في نفس الامر يحتاج الى علة سواء كان ذلك الوصف موجودا
في الخارج او لا ومن البين ان تلك الاوضاع ليست من الامور التي يفرضها
العقل بطريق الاختراع كزوجية الخمسة بل هي صفات واقعية تحتاج

سيد مصلح الدين مهدوي

حدوثها وانتفائها الى علة قطعا ولا يمكن ايضا ان يجاب بان زوالها مستند
الى ذواتها بعد اتصافها بالوجود حتى يكون وجودها آنيا فيلزم انعدامها الآن
الجزء الاخير من علة عدمها لما كان وجودها لزم عدمها في آن وجودها لامتناع
تخلف المعلول عن تمام العلة وان كان امرا آخر ننقل الكلام اليه ولا يمكن ايضا
بناء ان اتصافها بالوجود الزماني ممتنع فلا يحتاج انعدامها بعد وجودها في
الآن الى علة لان هذا انما يستقيم ان كان بالغير فلا بد له من علة ويلزم ما ذكرنا و
ان كان ذاتيا لم ينفك الذات عن عدمها في ذلك الزمان فيلزم ان قبل وجودها
متصفا بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف فالاولى في التفصيل وهذا
كما لا يمكن القول بان الحوادث يجب لها لذواتها الوجود في وقت والعدم
في وقت فينسد باب اثبات الصانع تعالى عن ذلك وذلك لانه يلزم ان يكون
الحوادث متصفة دائما بالوجود في ذلك الوقت وبالعدم في الوقت السابق
على وجودها والوقت الذي بعد وجودها فيكون في كل من الاوقات الثلث
متصفا بالصفات الثلث اعني الوجود في وقت وجوده والعدم في الوقتين
الآخرين وذلك يستلزم اجتماع الاوقات واجتماع الوجود والعدم وتفصيل الكلام
ان كان قيدا للمحمول حتى يكون الوجود والعدم في الاوقات الثلث
لازما للذات من حيث هي لم ينفك الذات عن الاوصاف الثلث فيلزم الخلف
المذكور وان كان قيدا للموضوع لم يكن الاوصاف لازما للذات من حيث هي
بل بشرط فلا يكون شيء منها واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات فيحتاج الى
علة في وجودها وعدمها فانتفى ذلك ولعل الامام حجة الاسلام اشار مجملا
الى ما ذكرنا مفصلا حيث قال في الرد عليهم ان الحركة الدورية التي هي مستند
الحوادث حادثة او قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لاول الحوادث
وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انها من جهة الحوادث
من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة التي هي ثابتة التجدد ومتجددة
~~الثبوت من حيث انها ثابتة الحوال~~ فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر
من ثابت متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث
انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل هذا كلامه
واورد عليه بعض الفضلاء انهم لا يقولون بوجود الحادث فقط بل الحوادث

المستندة الى الحركة لا اول لها اذ الاوضاع الفلكية والاستعدادات المترتبة على
الحركات غير متناهية عندهم فلا يتوجه عليهم ترديدان كانت الحركة قديمة كيف
صارت مبدأ لاول الحوادث اولا قوله كيف صارت مبدأ لاول الحوادث
مبني على ما تقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا ولذلك اردفه بقوله وان كانت
حادثة احتاجت الى حادث آخر ويتسلسل وقوله فقولكم الخ رد لما ذكر في وجه التفصي
وتفصيله ان التجدد عبارة عن عدم الثابت ولا يتحقق ذلك الا بعدم بعد
الوجود اذ لولا ذلك لكان اما ثابتا او معدوما بالكلية فلا يكون متجددا و
سبب الانعدام لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه لا باعتبار وجوده ولا
باعتبار عدمه ولا باعتبار مجموعهما كما سبق فلا بد ان يستند الى امر حادث
اما عدم شيء من اسبابه او حدوث شيء من موانعه وكلاهما مستلزم للتسلسل
في الامور المجتمعة في الوجود المرتبة كما مر مفصلا وتحرير الدليل على ما ذكرنا
ان الحركة الدورية ان كانت بحسب ذاتها القديمة من غير توسط امر متجدد
علة للحوادث لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كانت بتوسط امر
متجدد علة للحوادث لزم التسلسل في سبب تجدد ذلك الامر لان التجدد انما
يتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه الى انتفاء علته وعدم علته
الى انتفاء علتها وهكذا لزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده وان استند
الى وجود المانع لزم التسلسل في الموانع الموجودة ولما كان عدم كل سابق علة
لوجود اللاحق كان التسلسل في الموانع تسلسلا في علل وجود الحوادث فان
هذا الحادث يتوقف على انتفاء الحادث السابق عليه وانتفاؤه متوقف
على وجود المانع عنه على هذا الفرض فيتوقف وجود هذا الحادث على وجود
المانع من وجود السابق وهكذا فيلزم التسلسل في اسباب وجود كل حادث
وهذا وجه آخر فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود
بل تقرر عندهم ان العلة العدم عدم علة الوجود وح يسقط هذا الشق
اعني استناد عدم الحادث الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت
لا باس بذكر الشق على سبيل الاستظهار فان قلت لا نم ان وجود المانع
سبب لانتفاء الشيء بل سببه انتفاء علته ووجود المانع لا دخل له في السببية
بل هو مقارن للعلة ومقارنة العلة لا يلزم ان يكون له دخل في العلية
ذلك غير مسلم لجواز ان يكون انتفاء انتفاء المانع
وجود المانع ووجود المانع باستناده
فلا يلزم التسلسل في الموانع لا
ليس في ذكره دليل

فاللازم على تقدير استناد انعدام كل حادث الى عدم علته التسلسل في الاعدام
وهو صحيح وانما المحال التسلسل في الامور الموجودة قلت انتفاء علة الحادث
اما ان يكون بانتفاء جزء موجود منها وهكذا فيلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة
لعلته واما ان يكون بانتفاء انتفاء المانع وذلك يستلزم وجود مانع منه و
هكذا الى غير النهاية فنقول هذه الموانع وان لم يكن مترتبة بحسب ذواتها
من حيث الوجود لكنها مترتبة بحسب ازمنة حدوثها فان حدوث منها علة
لانتفاء الحادث السابق وحدوث الحادث اللاحق فيجري التطبيق فيها
فان كانت تلك الموانع متجددة غير ثابتة نقلنا الكلام الى علل انتفائها
وهكذا فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من الحوادث الغير
الغير المتناهية وذلك مما لا يقولون به مع ان تلك الحوادث المتجددة لا بد لها
على اصولهم من حامل ومحل اما متناهية او غير متناهية وعلى الاول يلزم
ان يكون له حركات غير متناهية وهو محال اذ الحركة عندهم لا يتحقق الا في
اربع مقولات وليس لتلك المقولات انواع او اصناف غير متناهية
حتى يتحقق الحركات الغير المتناهية فيها وعلى الثاني يلزم مثله وعلى الثالث
يلزم التسلسل المستحيل ان كانت تلك الحوامل اجساما او نفوسا متعلقة
بالابدان فلا محيص الا ان يكون نفوسا مجردة لها حركات نفسانية و
ذلك مما لا يقولون به بل لا يجوزونه على انا بينا بطلان النفوس الناطقة
الغير المتناهية كما سبق ولنرجع الى الغرض الى مقدمات دليلهم الى قدم
العالم فنقول في رد دليلهم طريقان الاول ان نختار من شقي الترديد
ان موثر العالم مستجمع في الازل جميع شرائط التاثير قولكم فيلزم
قدم الاثر والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا
لا نم استحالته على الاطلاق بل اذا كان الموثر موجبا بالذات اما اذا
كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال اذ
اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل
مرادا لم يوجد فيه فيصدر الحادث عن القديم المستجمع لشرائط بل ربما كان
صدور القديم عن المختار محالا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون
الاثر الصادر عنه حادثا وان كانت الارادة وتعلقها ازليين فعليكم

امتناعه

بيان هذا انه قيل استحالة ما ذكره بينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد الموجب
بجميع شرائط التاثير ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب بالذات او بالايجاب
كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجب فعلى وجود العالم ان
كانت الارادة وتعلقها بالمراد موجودين ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء
كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة
قلنا ان ادعيتم العلم باستحالته بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وما
ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات فان محصله
ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط التاثير محال وهذا
عين محل النزاع وان ادعيتم العلم بها بطريق الضرورة فهو ممنوع ودعوى
الضرورة فيما خالفه كثيرون غير محصورين غير مقبولة بل نقول ان عنى
الفاضل واقول للخصم ان اراد بتحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجود
المراد ووجوبه اولا وعلى الاول يلزم ازلية المراد لان الواجب لا
يتخلف وجوده عن الوجوب وعلى الثاني يحتاج الى امر حادث ويتسلسل
الكلام فيلزم التسلسل في الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة وهذه المقدمة
باسرها بينة لا تطرق اليه المنع والسؤال يحل بما فصلنا. وليس
قيل اعادة الدعوى بعبارة اخرى فما ذكر في معرض الجواب لا يغني
عن الحق شيئا فالوجه ان يقال ان اريد انه يتحقق في الازل جميع ما لا بد
منه في وجوده ووجوبه فيما لا يزال نختار انه قد يتحقق ولا يلزم منه
ازلية المراد فان قيل هذا انما يتصور اذا كان للوقت وجود حتى يمكن
تعلق الارادة بوجود المراد في جزء من الوقت دون جزء آخر اذ لو كان
موهوما محضا لم يكن في اجزائه اختلاف فلم يتعين بعض اجزائه بتعلق
الارادة بوجوده فيه دون غيره. قلنا اولا انا لا نسلم ان هذا يقتضي ان
يكون للوقت وجود كيف والزمان المتقدم لم يوجد اصلا ووجوده في
الخارج وانتم تزعمون ان له رسما موجودا بناء على ان العقل يحكم بان الامور
المتقدمة وان لم يوجد في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض ان له
اجزاء بالفعل كان بعضها متقدما بالتقدم على بعض فانا ندرك بالعقل امتدادا
في الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض

بحيث لا يتصور اجتماعها في الخارج لو وجدت وان يكون الامتداد في العقل
كذلك الا انه في الخارج شيء ثابت الذات تحصل في العقل بحسب استمرار
وعدم استمرار ذلك الامر المتقدم كما يحصل من القطرة النازلة خط مستقيم
ومن النقطة الجوالة خط مستدير وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال
مدخول فيه فانا لا نسلم ان يكون الامتداد كذلك ما لم يكن له رسم موجود
لم لا يجوز ان يكون الوهم يخيل امتدادا امكانيا لا يقف عند حد معين ويتوهم
وجود العالم في جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان بعض اجزائه
متقدما على بعض وبعضه متاخرا عن غيره ان يكون لهذا الامتداد منشأ
موجود في الخارج كذلك الامتداد الزماني موهوم محض لا منشأ له موجود
في الخارج فكما لا يدل حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض في امتداد
المكان على وجود منشأه كذلك لا يدل حكم بتقدم البعض على البعض
في الامتداد الزماني على وجود منشأه بل نقول تخيل الامتداد من كونه
في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان هاهنا فضاء غير متناه
وان العالم في جزء منه وكذلك يحكم بان هاهنا زمانا غير متناه وان وجود العالم
في جزء منه وكما انه ليس في الواقع فوق العالم وتحته خلاء وملاء اذ لا فوق
ولا تحت ثم فان الجهات انما تحدد بكرة العالم كذلك ليس في الواقع قبل العالم
قبل ولا بعد وتقدم الواجب على العالم ليس تقدما زمانيا فانه ليس في زمان
وهم معترفون بذلك فانهم يقولون ان المجردات ليس في الزمان بل في الدهر
والدهر وعاء الزمان ومحيط به وكما يستلزم نفي الفوق عدم الامتداد المكاني
عدم تناهيه كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه فالوقت
انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزماني والتاخر الزماني انما هو لاجزاء
العالم الجسماني بعضها على بعض واما ما سوى الاجسام والجسمانيات فليس
بها تقدم وتاخر زماني كما ليس هاهنا تقدم وتاخر مكاني فكما انه ليس
فوق المحدد خلاء ولا ملاء بناء على انه لا فوق ثم كذلك ليس قبل العالم وجوده
ولا عدمه بناء على انه ليس ثم قبل ولا يلزم من ذلك عدم تناهي الزمان كما لا يلزم
من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق

بالاضافات العقلية الازلية فان لم يتم بالاضافة الى كل حادث نسبة خاصة
واما الثالث اعني كون المختار المختار بعين الاختيار فكلا اذ لا فرق بين المختار
لان كل اختيار له مرجح للاختيار الذي هو متعلقه فاذا كان نفسه كان
مرجحا بنفسه فيعود الى الجواب الاول اعني حدوث الاختيار من غير سبب ولا
يخفى بطلانه فانه لا يمكن ان يكون الاختيارات المتعاقبة بعضها علة لبعض
جزئية وكيف يتقدم الشيء على نفسه بالزمان فانه وما يقال ان الارادة
صفة شانها الترجيح لاحد الطرفين على الآخر من غير مرجح بناء على ان كل احد يعلم
انه لا يحصل ما شانها ان يرجح احد طرفي مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حركاته
وسكناته من غير داعية في كل جزء من جزئياتها ونعلم انه اذا غلب العطش مثلا
قصد بسبب يخصصه انه ان وجد قدحان متساويان في الاغراض فانه
لم يتوقف عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح حتى يؤدي الى الهلاك بل
يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر ولا يعلل ترجيح هذه
دون الطريق الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل الايجاب
الذاتي ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذاك بل لو كانت مما يوجب
في التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل كانت مرتبة اخرى
كما ذكره بعض الافاضل لا يجدي نفعا لما ذكرنا من انه اذا سلم تساوي تعلق
الارادة بالطرفين فلا محالة لا بد له من مرجح يرجح تعلقها باحد الطرفين على
الآخر فان الوقوع رجحان وهو ينافي التساوي كما مر وما ذكره من قياس
الاختيار على الايجاب في عدم الاستناد الى السبب ليس بشيء فان الايجاب
عبارة عن الاقتضاء فلا محالة ينتهي الى ما يكون مقتضيا لذاته وينتهي اليه
السؤال بل نسبة الايجاب الى احد الطرفين ليس متساويا بالنسبة الى الآخر
حتى يجري فيه السؤال بخلاف الاختيار فان تعلقه بكلا الطرفين ممكن اذ
انه يصح منه الفعل والترك فنقول لم اوجب الموجب هذا دون ذاك يندفع

المتدوين م

بان ذاته لذاته يقتضي هذا دون ذاك ولا يجري مثله في الاختيار بعد تسليم جواز
تعلقه بالطرفين بل الوجه ان يقال تعلق الارادة باحد الطرفين مرجح في الواجب
تعالى بعلمه وحكمته ولا يقدح في ذلك كونه فاعلا بالاختيار وكونه بحيث يصح
منه الفعل والترك فانه يصح منه الفعل والترك بالنظر الى ذاته وذات الممكن و
ان صحت احد الطرفين نظرا الى حكمته والوجوب بسبب الاختيار لا ينافي
الاختيار بل يستلزمه وهذا كما ان العاقل يستحيل منه ما دام عاقلا ان لا يتخفف
منه عند تقرب اسد مفترس مع قدرته على الفرار منه ومع ذلك هذا الاعراض انما
يحصل منه بالاختيار الوجه الثاني من وجوه استدلالهم على قدم العالم
مبني على وجود الزمان وقدمه انا وجوده فقد استدلوا عليه بوجهين
الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة واخرى بهذا
القدر منها فان توافقتا في قطع المسافة الاخذ والترك بان ابتدأ معا و
انتهيا معا فلا محالة يقطعان المسافة معا وان تخالفتا في الاخذ والترك
فبالضرورة تقطع الثانية اقل من الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك
وكان احدهما ابطأ فانه يقطع اقل فبين اخذ السريعة وتركها امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منه ببطء معين وبين
اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزءا
من ذلك الامكان فهناك امر متقدر اي قابل للزيادة والنقصان بالذات
تقطع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما
يكون قبوله اياه بالذات وهو الذي يعبر عنه بالامكان وهو مرادنا من الزمان
فيكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا للزيادة والنقصان و
ليس هو نفس السرعة والبطء اذ المتساويان في السرعة قد يتفاوتان
في ذلك الامر المتقدر وبالعكس ولا امتداد في المسافة لان المتساويين في امتداد
المسافة قد يتفاوتان في هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس
الثاني من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود الزمان ان تقدم الاب على
الابن ضروري فان الابن انما يولد بعد الاب فاذا اعتبر الاب من حيث انه
طفل كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه مقارن لوجود الابن كان
معه وليس ذلك المتقدم نفس ذات الاب لانه امر اضافي وليس ذات الاب
كذلك ولا غيرهما من الصفات الاب ولا ذات الابن ولا صفاته فهو امر اضافي

الاولى م

وحكم الوهم بلا تناهي الزمان من قبيل لاتناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة بحكمه في الزمان وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالغزالي في تهافته والشهرستاني وبعض الفضلاء وغيرهم من المتكلمين والصوفية واشار اليه المحقق في التجريد فان قيل البعد المكاني الذي يمكن منه هو هذا الذي وجد فلهم ان يقولوا الامتداد الزماني ايضا كذلك لا يمكن لا تناهيه والقدر لا يمكن لا تناهيه وانما وجد القدر الممكن فان قيل تخصيص الزمان بهذا القدر لا بد له من علة فلهم ان يقولوا تخصيص العالم الجسماني بهذا المقدار ايضا لا بد له من علة فما يقولون به هناك يقولون به هنا وانت تعلم ان هذا الجواب لا يتوقف على نفي وجود الوقت مطلقا بل على نفي وجوده قبل العالم الطريق الثاني لهم ان يختاروا ان الموثر في الازل مستجمع لجميع شرائط التاثير الا ان تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا في الازل ناظر الى وقت معين يحكم لا يسبقها الاتيان فاذا جاء ذلك الوقت حصل العالم ما سوى الله فلزم ان يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلت هذا انما يلزم لو كان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كما ان كونه قد يكون له دخل في الامور الخارجية كما في وجود العلم فان الاصل الاعتبارات والاعتبارات التي فيه نظرا اولا فلانه الوقت ان كان موهوما فلا يصلح مخصصا لصدور المعلول الاول من الواجب مع الحيثية كما قيل يتعلق القدرة والارادة بوجود العالم في حين دون اخر ترجيح بلا مرجح لا اعني ان ترجيح احد طرفي الممكن بدون مرجح اصلا حتى يقال ان الفاعل المختار لهم يجوزون ترجيحه لاحد الطرفين بمحض الاختيار فاذا نقل الكلام الى التعلق والاختيار وقيل هذا التعلق ان حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار يحقق هناك اختيار آخر متعلق بهذا التعلق وهكذا الى غير النهاية وان حدث لعلة موجبة حادثة لزم تسلسل الافعال الموجبة الحادثة من جانب المبدأ وهو مذهب

الفلاسفة واجاب عنه بعض الافاضل بان التعلق ليس امرا موجودا بل هو امر اعتباري ولا يلزم من تساوي احكام الاعتباريات واحكام الخارجيات فلا يلزم من امتناع وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعهما في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاختيار عما يتعلق به جواز تخلف الموجود عن علته وقد يقال البديهة شاهدة بان كل حادث وجوديا كان او عدميا اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه هذا كلامه واقول تفصيل هذا الجواب ان يختار حدوث التعلق من غير سبب ويمنع استلزامه جواز حدوث العالم بلا سبب لان التعلق امر اعتباري ولا يلزم من جواز حدوث امر اعتباري بلا سبب جواز حدوث امر موجود بلا سبب والغرض ان حدوث التعلق بالاختيار وحدوث تعلق الاختيار باختيار الاختيار وهكذا الى غير النهاية ويمنع بطلان هذا التسلسل لانه في الامور الاعتبارية واختيار الاختيار نفس الاختيار فلا تسلسل وانت خبير بحال هذه الاجوبة اما الاول فلان رجحان احد الطرفين المتساويين موجودا كان او اعتباريا من غير مرجح مطلقا ممتنع بحكم البديهة فان التساوي ينافي الرجحان والوقوع رجحان فما دام التساوي باقيا لا يتحقق الرجحان فلا يتحقق الوقوع واما الثاني فانه يجب كون اثر المختار متاخرا عن الاختيار كما ذهب اليه اكثر المتكلمين فيلزم ان يكون بين كل اختيار وحدوث الاختيار الذي هو متعلقه زمان او آن على ما ذهبوا اليه من جواز تتالي الآنات فينبغي ان يعرض للواجب من الازل الى وقت حدوث الحادث اختيارات غير متناهية متعاقبة كل منها تعلق بالاختيار الذي بعده بحسبه الى ان ينتهي الى الاختيار الذي يتعلق بوجود الحادث وان لم يجب ذلك بل جاز مقارنته له كما هو مذهب المحققين المجوزين لكون اثر المختار قديما فلا يجوز فيما نحن فيه ان يكون كل اختيار مقارنا لمتعلقه والا لزم قدم العالم بل لا بد ان يكون تلك الاختيارات متعاقبة الى ان ينتهي الى الاختيار المتعلق بايجاد العالم على نحو تعاقب الاوضاع الفلكية المنتهية الى وجود الحادث على مذهب الفلاسفة ولا يلزم كونه محلا للحوادث لان تلك الاختيارات امور اعتبارية اضافية ولا محذور في اتصافه

يايو عليه فلا بد من محل موجود يكون معروضا بالذات وهو الزمان والجواب
عن الوجه الاول ان تلك الامكان امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج فلا نم
انه لا بد لها من محل موجود الذي يقوم البرهان على انها من الصفات الاعتبارية
التي لا تقوم الا بموجود خارجي ثم ان سلم ذلك فلا نم انه حقيقي محلا يعرضه بالذات
حتى ان يستحيل انفكاكه عنه وعن الوجه الثاني تمنع هذه المقدمة ايضا ونم
فلم لا يجوز ان يكون محله ذات الاب بل نقول هو من الاعتبارات العارضة
لذات الاب بشرائط مخصوصة كالبلوغ والقعود وغير ذلك من صفات
الاب امور عارضة له من غير ان يكون هناك امر يكون معروضا لتلك الصفات
بهذا المعنى وتحقيقه انه ان اريد بالمعروض بالذات ما يكون موصوفا به
حقيقة فلا نم انه ليس ذات الاب وان اريد به ما يستحيل انفكاك الوصف
عنه فلا نم انه لا بد من معروض بالذات بهذا المعنى ثم انهم مهدوا استدلالهم على وجود
الزمان بامثال ذلك استدلوا على قدمه بانه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا
على وجوده سبقا لا يجامع فيه السابق اللاحق وهذا السبق لا يكون الا
زمانيا فيكون الزمان موجودا على تقدير عدمه هف وقد سبق الجواب
عنه وعن الكلام على الحجة الاولى فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث من
وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو معلوم بالضرورة
وقدرة الباري تع ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود
وهو افاضة الوجود والمنع من الكمالات على الممكنات بلا غرض منه
وهو قبيح على الجواد الحق الكريم المطلق والجواب منع ان ذلك العالم
ممكن الوجود في الازل ان اردتم بذلك انه يمكن له الوجود الازلي على ان
يكون قولكم في الازل متعلقا بالوجود فهو عين الجواز ان يكون وجوده
في الازل ممتنعا وان اردتم به امكان وجوده في الجملة مستمرا في الازل
على ان يكون متعلقا بالامكان فسلم ولا يلزم منه ان يكون وجود العالم
في الازل ممكنا لجواز ان يكون وجوده في الازل مستحيلا في الازل مع
امكان وجوده فيما لا يزال وهذا معنى ما يقال ان ازلية الامكان لا

لا يستلزم امكان الازلية وما قيل في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان
مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو
لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها لجواز اتصافه بالوجود في كل منها لا بدلا
فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل النظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية
صحيح الاول لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها فانه ان اراد ان ذاته لا يمنع
في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة اي قوله في شيء منها
متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود
فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو
امكان الازلية وان اراد به انه لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع
انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل
ممكن لا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا وليت شعري كيف صدر الكلام
من هذا المحقق الامام مع ان من الموجودات الممكنة ما هو آني الوجود كبعض
الحروف ومع تصريحه في مواضع من كتبه بان ماهية الزمان تقتضي لذاتها عدم
اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض وبناء على هذا يلزم امكان وجود كل
من تلك الاجزاء في الازل نظرا الى ذاته ولئن قيل ان الكلام في الامور الممكنة
الوجود في الخارج واجزاء الزمان ليست ممكنة الوجود فيه بل انما يوجد في
الخيال كما تقرر عنده وتلك الدليل انما يذكره جار في امكان هذا النحو من الوجود
وان لم يكن وجودها عينيا الا انه لا يخفى على الفطن هذا وربما اجاب عن هذا الوجه
بانا لا نم ان امتناع ترك الجود مما لا يتناهى فان المبدا عندنا فاعل مختار يفعل
لا لغرض يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وفضله تع لا يخرج عن حكمه وحكمه
لا يخلو من وجوه الحكمة الظاهرة في عدم ايجاد العالم في الازل اختصاصه بالعدم
الزماني كما اختصه بالعدم الذاتي ليظهر توحده بالبقاء ازلا وابدا من غير شريك

الوجه الرابع من وجوه استدلالاتهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق
بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويتسلسل والجواب
ان هذا مما لا يكاد يتم فان دلايل وجود الهيولى مقدوحة بوجوه مفصلة
في كتب القوم وتضاعيفها وقولهم ان حدوث الشيء لا عن شيء محال لا دليل
عليه ودعوى البداهة فيه ممنوعة غاية الامر انا عاجزون عن احداث الشيء
لا عن شيء لان ذلك من خواص القدرة الازلية الالهية العالية على جميع الممكنات
بحيث لا يابى عن اطاعتها شيء من الاشياء انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون فان سياق الاية بظاهره يدل على انه لا يتوقف ايجاده لشيء
من الاشياء على ما سوى الامر الالهي والحق ان ما اطلع عليه الفلاسفة المتقدمون
وعولوا عليه في حدوث الكائنات هو النهج المتعارف المشهور واما الامور
النادرة التي لا تكون الا في المدة المديدة من خوارق العادات وانما لم
تتضح عندهم حق الاتضاح وقد اشار الى صحتها الرئيس في مقامات
العارفين ثم لا يذهب عليك انه اذا ظهر الخلل في دلايل قدم العالم وثبت
بالتواتر اخبار الانبياء الذين هم صفوة البرايا واجماع اهل الملل على ذلك
وقد نطق به الوحي الالهي على وجه لا يقبل التاويل الا بوجه بعيد ينبو عنه
الطباع السليمة والاذهان المستقيمة فلا محيص عن متابعة الانبياء في ذلك
والاعتراف به ثم كيف والفلاسفة يسندون انفسهم اليهم ويجعلون اصول
مقالاتهم على ما يزعمون انه ماخوذ منهم واساطينهم يعترفون اليهم فاوث
تقليد هؤلاء الاعاظم الذين اصطفاهم الله تع وجعلهم لتكميل العباد وارشادهم
الى صلاح المعاش والمعاد وقد اذعن لكلامهم الفلاسفة اولى واحرى من
تقليد الفلاسفة الذين هم معترفون برجحان الانبياء عليهم ويفتخرون
بالانتساب اليهم ومن العجب العجاب ان بعض المتفلسفة يتمادون
في غيهم ويقولون ان كلام الانبياء ما اول ولم يريدوا به ظاهره مع انا
نعلم قد نطق القرآن المجيد في اكثر المطالب الاعتقادية بوجه لا يقبل
التاويل اصلا كما قال الامام الرازي انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء
به النبي صلعم وانوف لا يمكن بين قدم العالم والحشر الجسماني لانه

لان النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم
العالم امتنع حشر الجسماني لعظيم لانه لا بد في حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية
وامكنة غير متناهية وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم ان التاويلات التي
يجعلونها في كلام الانبياء يمكن ان ياتي مثلها في كلام الفلاسفة بل اكثر تلك
التاويلات من قبيل التكليفات السوفسطائية فانا نعلم قطعا ان المراد من
هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة هي معانيها المتعارفة عند اهل
اللسان فانا ايضا لا نشك في ان من خاطبنا بالاستغناء عن مسكنه الجسماني الذي
لا يحتاج لم يرد بذلك الاستغناء عن حال زيد مثلا في ثيابه ونحوه
كذلك لا نشك في ان المراد بقوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم هو هذه المعاني الظاهرة
لا شيء آخر من احوال المعاد الروحاني الذي يتوكل به الفلاسفة وبالجملة
نصوص الكتاب يجب حمله على ظاهرها ما لم يمنع منه مانع قوي من برهان
عقلي او قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر والتجاوز عن هذا النهج عدول عن
طريق اهل الكمال رزقنا الله تع الاعتصام بهذه العروة الوثقى وثبتنا على
نهج الاستقامة والدين بحق محمد المصطفى واله وصحبه مناهج الهدى ومصابيح
الدجى ومخارج النفي المسئلة الخامسة من الطب اتفق الاطباء والحكماء
على ان اعدل الامزجة واقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج الانسان وفيه اشكال
ذلك ان خروج مزاج الانسان عن الاعتدال الحقيقي ان كان لغلبة الحرارة كان فيما
هو ابرد منه ما هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي وان كان لغلبة البرودة كان
فيما هو اسخن ما هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي وان كان لغلبة الرطوبة
كان فيما هو ايبس منه ما هو اقرب اليه وان كان لغلبة اليبوسة كان فيما
هو ارطب منه ما هو اقرب اليه وان كان لغلبة الحرارة والرطوبة كان الاقرب
فيما هو ابرد وايبس وقس الاقسام الباقية اعني ما يكون اذا كان خروجه لغلبة
الحرارة واليبوسة او لغلبة البرودة والرطوبة او اليبوسة ولا شك ان يوجد
في الانواع الاخر من الحيوانات وغيرها ما هو اسخن وارطب من الانسان وما
هو اسخن وايبس منه وما هو ابرد وارطب وما هو ابرد وايبس ولذلك

ولذلك اذا تناوله الانسان يظهر منه هذه الكيفيات والجواب ان الوارد على
بدن الانسان اذا كان دواء فانما يؤثر فيه باحداث الكيفية بعد تاثير الطبيعة
فيها وان كان غذاء فكذلك مع انه لا شي من الغذاء يصير بالمرة جزء المغتذي
بل ياخذ الطبيعة منه ما يصلح للتغذية ويبقى منه اجزاء فضلية تندفع بطريق
البول والبراز والعرق وهذه الكيفيات انما يحصل في مزاج الانسان
بسبب تاثير الطبيعة في الغذاء والدواء فهو يحصل من ازدواجهما وليس
ذلك الغذاء والدواء في انفسهما على المزاج الذي يحصل في الانسان
بعد تناولهما وذلك ظاهر جدا كيف ولو كان هذا المزاج حاصلا لهما كانا
في عرض مزاج النوع الانساني فكانا من افراد الانسان فان الصورة
والنفس الفايضة على الممتزج انما تتبع المزاج على قواعدهم فاندفع الاشكال
كذا قيل واقول فيه نظر فان هذا الدواء والغذاء قبل وروده على
بدن الانسان بل على كل نوع من انواع المركبات لمزاج فذلك المزاج ان
كانت من مراتب عرض المزاج الانساني لم يكن المزاج الانساني اقرب الى
الاعتدال من جميع الامزجة لاشتراك غيره معه في المزاج بل لزم ان يكون
انسانا على قواعدهم هف فلا بد ان يكون احر او ابرد او ارطب او ايبس
او احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس بالنسبة
الى مزاج الانسان فيبقى الاشكال فالوجه في الجواب ان يقال المراد
بهذه العبارة عن التفاوت بين مقادير الكيفيات وعدم كونها على كونها على
حد التساوي فكلما كان التفاوت اكثر كان ابعد عن الاعتدال مثلا التفاوت
العشر ونصفه اعتبارا اقل من التفاوت بين نصف العشر والعشرين
فاذا فرضنا ان كيفيات مزاج الانسان على النسبة الاولى ومزاج غيره على النسبة
الثانية او نسبة اخرى يكون التفاوت فيها اكثر كان ابعد عن الاعتدال
الحقيقي فما هو زائد في اعدل الكيفيات من مزاج الانسان يكون ابعد من
الاعتدال فلا دخل في ذلك الجواب المذكور نعم لو قيل ان هناك ادوية
واغذية معتدلة بالنسبة الى بدن الانسان فيلزم ان يكون مشاركا للانسان
في المزاج كان الجواب ما ذكرنا لم الفصل السادس من التفسير قوله ولكن
حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يقتضي بظاهره

دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الآثار والاخبار ولسائر الآيات خلافه
فاجاب بعض المفسرين عنه بان ذلك يقتضي دخول الكل بل قدر ما يملأ جهنم
كما اذا قلت ملأت الكيس من الدراهم فانه لا يقتضي دخول جميع الدراهم في الكيس
ولا يخفى ما فيه فانه نظير ان يقول ملأت الكيس من جميع الدراهم فانه لا
يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في السحب في الجواب
والحق ان يقال المراد بلفظ اجمعين عموم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول
جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي
ذلك الا ان يكون شي من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد
الطعام وكقولك مثلا المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي ذلك ان يكون
في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون فيه من كل صنف فرد وذلك ظاهر
وعلى هذا يظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم
انهم لا يدخلون النار المسئلة السابعة من الهندسة قد برهن اقليدس في
المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس
لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محال يكون الزاوية
الحادثة من قطر الدائرة ومحيطها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين
لانها تتم الزاوية الاولى اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة
عمود على الخط المماس كما برهن عليه في هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا حرك
القطر من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس يصير الزاوية الحادثة
من القطر بعد الحركة والدائرة اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان
اي قدر تحرك يضاف الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم
من الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس التي كانت متممة للزاوية الحاصلة
من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير
المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له
وهذا من الطفرة وهذا من الاشكال التي لم يحل الى الآن من احد من الفضلاء
والاذكياء حله واقول قد حقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات
المختصة بالكميات وليس كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معروض
الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير اعظم الكبير

الآحد ان يساويه واما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا توجد في هذه الحركة
كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات الى بعض بعض الكيفيات مثلا الاحمر
الصفرة في الحركة من الفستقية الى السواد ولا البياض وفي الطعوم لا يوجد في الحركة
من الحموضة الى الحلاوة والمرارة والحاصل ان الطفرة انما يلزم اذا كان المقدار
الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو
لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا
بالذات بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات
في الحركات الكيفية كما مر الاشكال المسئلة الثالثة من الهيئة ذكروا في حل
بعض المشكلات فلك القمر انه يحصل من كرتين مستقيمتين من حركة فيها قطرها
يساوي نصف الكرة الاولى وحركة المحاط ضعف حركة المحيط فيتحرك الكوكب
ويسير على قطر من اقطار الكرة المحيطة وقال العلامة المحقق قطب المحققين
في التحفة ان من ثبت بين حركتين مستقيمتين سكونا لا يجوز ذلك اذ يلزم
السكون على الكليات وقد نقلنا ايضا انهم ذكروا ان فيه ميلا وميلا مستقيما
ليس فيه ميل ميل مستقيم واقول كلاهما ممنوع لان مقدار السكون
بين الحركتين على خلاف الميلين المستقيمين وليس في هذه الصورة
ميلان مستقيمان صاعد وهابط بل يحدث الحركة المستقيمة من الحركتين
المستديرتين فاندفع الاول وظهر من ذلك اندفاع الثاني ايضا المسئلة التاسعة
من المنطق اشترط الشيخ في الشفاء في ان التصور لا يفيد التصديق بانه
ان كان هذا الفرد المتصور سواء كان موجودا او لا يفيد للتصديق انه
ليس موجبا لذلك بالا يخالف حال الشيء بوجوده وعدمه فهو ليس علة له
وان كان لوجوده مدخل في الافادة فلا يكون مفيدا بل قضية واقول يخدشه
اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات جارية فيها واما
ثانيا فلانا نقول هذا الفرد بوجوده الذهني ربما يفيد التصديق من غير
ان يصدق بوجوده كما في افادة التصور بعينه فظهر ان ما ذكره منقوض
ومثل ذلك قريب من المسئلة العاشرة من الارثماطيقي العدد واما تام وهو

ما يكون كسوره مساوية له كالستة فان اجزاءه وهي السدس والثلث والنصف
مساوية له واما زائد كاثني عشر فان اجزاءه تزيد عليه واما ناقص وهو ما اجزاؤه
اقل منه كسبعة فان ليس له الا السبع وقد نظمت قاعدة في تحصيل العدد التام
جوابا عن فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد   بوه مضروب ابان تام ودني ناقص وزايد
ومعناه انه يوجد زوج الزوج وهو زوج لا يعده من الافراد سوى الواحد وعبارة
اخرى عدد لا يعده عدد فرد وهذا مبني على ان الواحد ليس بعدد كالاثنين في
المثال المذكور ويضعف حتى يصير اربعة ويسقط منه واحد حتى يصير ثلثة وهو
فرد اول لانه لا يعده سوى الواحد فرد آخر وهو المراد بالفرد الاول فيضرب
الثلث في الاثنين الذي هو زوج الزوج فيصير ستة وهو العدد التام وقس
عليه مثلا باخذ الاربعة وهي زوج الزوج فيضعف حتى يصير ثمانية واسقطنا
منه واحدا فصار سبعة وهو فرد اول اما كونه فردا فلانه لا ينقسم الى قسمين
متساويين واما كونه اول فلانه لا يعده سوى الواحد فيضرب في الاربعة فيصير
ثمانية وعشرين وهو ايضا عدد تام ومن خواص العدد التام انه لا يوجد في كل مرتبة
من الآحاد والعشرات وما فوقها الا واحدا مثلا لا يوجد في مرتبة الآحاد الا
الستة وفي مرتبة العشرات الا الثمانية والعشرون وقس عليه واستخرج بهذه
القاعدة العدد التام في المراتب   ثم اني رايت في اذيال رسالة لطائف
تبتني على بعض مسائل الارثماطيقي استنبطها الحكماء الالهيون والعرفاء المتنزهون
من ارباب الاذواق العالية والمكاشفات المتعالية فيها انهم ذكروا ان الاعداد
انحاء وهي كل عدد يكون كسور احدهما مساويا للآخر اما ناقصا والعدد الزايد
الذي هو اما ناقص صورة وهو في ٢٢ في هذا المثال يسمى عدد المحب والعدد الآخر
الزايد صورة وهو عدد ٢٠ في هذا المثال يسمى عدد المحبوب وطريق استخراج
هذين العددين في المراتب التي يوجدان فيها هو ان يوخذ زوج الزوج كالاربعة
في المثال المذكور ويضاف اليه واحد فيصير خمسة فتضرب في اثنين فيصير عشرة
فنزاد عليه واحدا فيصير احد عشر فنضرب في الخمسة فيصير ٥٥ ثم نضرب هذا في
اربعة فيصير مائتين وعشرين وهو عدد المحب ثم نجمع الخمسة مع احد عشر فيصير
ستة عشر نضربها في الاربعة فيصير اربعة وستين فنضم الى عدد المحب فيصير مائتين
واربعة وثمانين وهو عدد المحبوب وهذان العددان لا يوجدان في مرتبة الآحاد

والعشرات وابتداء وجود خامس مرتبة المآت ثم يوجدان في غير ام المراتب ولا يوجد في كل مرتبة الا ثمانيان فقط ويشترط في تحصيلهما ان يكون الحاصل من زيادة الاحد على زوج الزوج فردا اول وكذا الحاصل من زيادة الواحد على مضروب هذا الفرد الاول في زوج الزوج السابق كما هو مقرر في المنار كما بين في كتب الارثماطيقي ثم ذكروا انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من فضة او ذهب او غيرها ونقش فيه ربع وعده ٢٢٠ وعند آخر خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه ربع وعده ٢٨٤ كان من عنده المربع الثاني يحب من عنده المربع الاول ويميل اليه بلا تكرر اقول ولا يخفى انه اذا اتفق ان يكون عند انسان العدد الاقل من اي جنس كان وعند آخر العدد الاكثر من ذلك الجنس ويترتب عليه هذه الخاصية والسر في تعيين العدد الاقل للمحب من حيث انه يجب انقص من المحبوب من حيث انه يحتاج اليه ومشتاق اليه فيناسب الاقل المحب والاكثر المحبوب وقد قلت في التعبيه عن اسم ركن كروا فني زخارف اعداد بحث بحكمة ابن حنا اول عدد محب بث آد برد ل عدد محب بعزا والمراد بعدد المحب المذكور اولا هو اقل العددين المتحابين المذكورين وهو رك وبعدد المحب المذكور ثانيا عدد لفظ المحب بحساب الجمل وهو ٥٠ اثم ذكر بعض العرفاء الظرفاء الشرفاء ان جذب المغناطيس الحديد مستند الى كون مزاجهما على نسبة الاعداد المتحابة وكون مزاج احدهما على العدد الاقل والآخر على العدد الاكثر اقول هذا وان كان لطيف لكن لا يساعده التجربة فانا شاهدنا ان المغناطيس يجذب المغناطيس وقد كان عندنا قطعة وقطعتان قطعنا بعضا منه وشاهدنا ان القطعة الصغيرة تجذب الى الكبيرة والقطعتان المتساويتان يجذب كل منهما الى الآخر وهذه التجربة يقتضي ان لا يكون الجذب والانجذاب لما ذكر فان اجزاء المغناطيس الواحد يجذب بعضها بعضا ولا اختلاف بينهما بحسب المزاج ولعل يتوهم انه لما كان الاجزاء المنفصلة المتجاذبة في الصغر والكبر على تلك النسبة فهذا يندفع بان الصغير على اي حد كان من الصغر يجذب الى الكبير ولو كان الامر كما توهم لم يصغر الحكم في جميع مراتب الصغر وايضا القطعتان المتساويتان متساويتان في عدد اجزاء العناصر فما وجه انجذاب كل منهما الى

الآخر ولو كان العددان المتساويان سبب هذه الخاصية لم يحتج الى الاعداد المتحابة فلذلك والله اعلم ومنها ان العرفاء المحققين ذكروا ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآت يكشف في الاشياء ولو اطلع احد على جميع احكامها انكشف عليه احوال الموجودات حتى الحوادث الآتية والماضية وقد نقل ان بعض المحققين من المعاصرين استنبط من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها انه يقع في سنة اثنتين وسبعمائة زلزلة عظيمة فكانت الارض زلزلة عظيمة ووقع في تلك السنة زلزلة عظيمة وحكم بعض اهل هذا العلم بما انكشف عليه ان السلطان السعيد العادل شاهرخ بهادر ملكا في ثمان مائة ووقع الامر كما حكم واشار بها اكثر من ان يحصى وقد دون بعض واستنبط من نقط المأثورين من اهل الذوق الكامل في ذلك اشياء وصنف فيه كتبا ورسائل وادرج فيها كثيرا من اللطائف والمعارف وذكروا ان عدد التسعة بمنزلة آدم عم والخمسة بمنزلة حوا وان قوله تعالى طه اشارة الى آدم وحوا ولذلك اذا جمع من الواحد الى التسعة على النظم الطبيعي يصير خمسة واربعين وهو عدد آدم عم واذا جمع من الواحد الى الخمسة يصير خمسة عشر وهو حوا وكان حوا خلقت من الضلع الايسر لآدم كذلك عدده وهو خمسة عشر حصل من تفصيل خمسة الى الاعداد التي تحتها والخمسة من الضلع الايسر لخمسة واربعين لان خمسة واربعين اذا وضع في مربع الثلث في اثلثه يكون كل ضلع منها خمسة عشر وهو عدد حوا كذا اختلفوا اقول على هذا التوجيه لا معنى لتخصيص الضلع بالايسر لان كل ضلع منه كذلك فالاولى ان يقال ان خمسة واربعين حاصل من ضرب خمسة في تسعة وهو في الضرب يسمى في اصطلاح الحساب اضلاعا فالخمسة والاربعين ضلعان التسعة والخمسة اقل الضلعين فهو ايسر منهما لان الايسر اضعف وقد قلت في التعمية عن اسم طاهر بناء على هذا الاصطلاح وهو هذا كرآدم بي نام كني اسمارا معلوم كنى حقيقت اشيارا جون آدم وحوا عدد شد داستي در مرتبه سيم بين بابا را الطاء والهاء يخرجان من المصراع الثالث كما سبق والباء اثنان فاذا وقع في المرتبة الثالثة وهو مرتبة المآت صار مائتين وفي قوله بابا رالطيفه لا يخفى على الفطن هذا

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين فيقول المفتقر الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على بعض الابيات المجردة فجمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد حاملا للطالبين من الله التأييد استدل على وجود الواجب اختار المص في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه على المطلوب لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث العالم وامكانه بمنزلة كما هو طريقة جمهور المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا على دليل واحد لحصول المقصود والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة احدها ان الموجود اذا اريد فان كان واجبا ثبت الوجوب بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا فلم توجد موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو اعم احتمالات كلام المص من الوجوه التي ظهرت في هذا المقام فيناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور او تحقق موجود ما توقف على هذا التقدير لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما توقف ايضا على تحقق وجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود الا هو

لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا التحقيق انه يكون طريقة الطبيعيين الذين يستشهدون بالخلق على المطلب وعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير انتساب حقيقة المكنات لانه يمتنع ان يصير انتسابها وبه يثبت واجب الوجود بالذات ولعلم ان تعميم جميع براهين هذا المطالب التي لا تتوقف على ابطال التسلسل بحيث يعلم ماسيه ودي ان جميع المكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية وبعد واحدا في امكانها طبيعيا لا انعدام عليها بالكلية نشعر فيه بما ابتنى في صحة ما مر ولا في صحة ما قبل من ان موجد جميع المكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والوجود الخارج عنها ان يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء المكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ علة الشيء علة لعلته بل الحق ان حكم كل عاقل بانه لا بد لجميع المكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق يتوقف الحكم بعدم جميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من المكنات منشأ لوجوب المكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من المكنات اذ لا شيء من المكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود بالذات بادنى الطريق المذكور كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشف في ازالة ظلمة الجهل

(في الهامش: وبعبارة اخرى مجموع الموجودات ... وجود واجب الوجود بالذات ... بالذات)

از کتب حقیر ...

هذا آخر ما قصدت ايراده في هذه الرسالة جعلنا الله واياكم من العلماء
فيلاحظ ضرام العمر العلمية بعين الرضا فانه نهاية السؤل وغاية
المنى ونعم الجد في الآخرة والاولى والصلوة على سيد الورى محمد المصطفى
المجتبى المعلى وصحبه نجوم الدجى ونجوم الهدى والحمد لله رب العالمين

والاجماع بها ازعظم فى تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
القول الثانى بمعنى ان ليس شئ منها لازما للذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه فى اى وقت
فرض وان كان دائما فهو ما اراد المص من معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان الفلاسفة فى تعريف القدرة عبارتين
احدهما صحة صدور الفعل واللاصدور واراد وا منها امكان الصدور واللاصدور
بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنيين باعتقادهما متفق عليهما بين الفريقين
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا فى قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما فى ان ايجاد
العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التى هى عين الذات فالمناسب فى هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور
ههنا بامتناع الانفكاك عن ذاته عن ايجاد العالم مطلقا فى الازل ولا حاجة فى اثبات نقيضه
الى التطويل الذى ذكره الشه فى الاستدلال بل الحق ان يقال فى اثبات ان تاثيره
فى وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة واحتج على
انه قادر بهذا الاستدلال انما يناسب لتابعى الاشعرى ولهذا ذكر صاحب كتاب
الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل
ان يعارض المص ويقول تاثيره تع فى وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور
لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر
حادث بما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل
فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص بل له ان يقول ان

العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
كما ذكر فى الاستدلال او تخلف المعلول التام عن المعلول ولكان الشرط الحادث موقوفا
ايضا على شرط آخر ولزم التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان الشئ
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث مجمع عليه عند المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين فلا لازما
لعرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله فى مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرى له
فى ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تع فى العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة
والاختيار بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تع فى العالم
يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل فى الحوادث فحاصل كلامهم ان تاثيره
ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة
الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل فى الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين
الاشعرية والحكماء فى شيئين احدهما فى قدم العالم وحدوثه وثانيهما فى ان ترجيح الفاعل
المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص فى ثانى الامرين المذكورين
فانه وافق الحكماء فى استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فمستلزم التوقف
على شرط حادث بل يكفى علم الفاعل بالمصلحة فى ترجيح ايجاد العالم فى الوقت الاول دون
لعدم قابلية الايجاب التام وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام
الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذى هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب
المطلق فالمعنى فى الاستدلال ما ذكرناه خلاف الاشعرى ومن تبعه فانهم نفوا
الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تع العالم فى الوقت الذى اراد فى الازل

المص ذكر م

وكلاهما باطلان م

بوجوده بدون مرجح قال المص فى شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا
الى ثلث فرق فرقة المعتزلة أنّ اول الايجاد الحدوث لوجود يعلم لذلك التخصيص
غير الفاعل وهو جمهور من قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن تبعهم وهؤلاء يقولون
يخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود
الى العالم وفرقة قالوا بتخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهم قوم الى القائلين
المعروف بالكعبى ومن تبعه وفرقة لم يجعلوا التخصيص موقوفا على التخصيص ولا على شئ
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شئ آخر غير الفاعل وهؤلاء ايضا
ينسلون اعتزوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابى الحسن
الاشعرى ومن يجرى مجراهم وبعض من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء فى ان المص
اختار المذهب الاول لكن مال الوجوب فقوله ولا يلزم قدمه اى قدم الفعل المطلق الذى هو
من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بل لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة
اليه اذ لو كان حادثا لتوقف هذا التوقف مع كون لزوم حدوث الفعل المطلق
ممنوعا كما مر الاشارة اليه بمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وايضا
استلزام المحال مستلزم لتقدم الشئ على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح
قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما مرّ عند الحكماء

والآخر بحسب هذا الصواب التخلف عن الموجب التام وان كان مع الاختيار ان يكون لازما
لاجماع الناقلين وهذا الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثر المطلق وايضا ذلك التخلف لازم
لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور والحاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث
متعاقبة او لا على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وكذلك ترتيب او تخصيصه
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام اذ لو كان
حادثا لم تخلفا عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كما لو كان قبل
مراد الشارح العدم المذكور فى قوله يلزم قدمه بالتخصص او العدم بجميع الاجزاء ولهذا قال
اذ لو كان حادثا اى بالتخصص او حادثا الجزء لتوقف على شرط حادث فان الاستدراك
باق اذ قد سبق استحالة قدمه سواء كان بالتخصص او الجزء او بالنوع وايضا لا يمتنع
على الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على قدم حادث عند المص فلزم
فى هذا الدليل كما مر سابقا والمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اول العدة
فى اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذى لا دليل على تعارضه
فليس للمتكلمين التعاتب الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولذا قال المص
غير معقول به دليل يعتمد عليه بتجويز مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث
المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلى قائم بان الممكن الذى لا وجود له باعتبار
ذاته ما وجد هو هار وهذا ما وافق كلام الحكماء قال صاحب التحصيل وان شئت
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل الوجوه عن معنى ما بالقوة وهذا
هو صفة الاول تعالى اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء جعلناه جسما او
كان بالعدم مشركه فى افادة الوجود وكان ما بالقوة مشترك فى اخراج الشئ من القوة

بخصص م

كان م

الى الفعل الذي يعني قول الشارح والواسطة عن مقوله ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني
ما انتجه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد
ما هو مختص بالمبدأ الاول ثم وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها   اي مع قطع
النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال ان الامكان ملحوظا مع قطع
النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند الحكماء زائدة
على الذات ولا الداعي لا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كانت الارادة والعلم بالاصلح علي م
غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الايجاب عن الارادة بمعنى الايجاب بالمعنى
المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح
الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة
التخلف على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة
اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى   وههنا ابحاث منها ان الوجوب لا ينافي الاختيار بالاختيار
لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة
والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي زائدة على الذات
لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسيرهم يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن ذلك في الارادة فهو فيما بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم
بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان ممتنع فكيف
حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان
كما حكم به المتكلمون فالاولى بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل
فيه فلنذكر ما يقال قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول انما يمتنع اذا كان تقدمها عليه بالزمان

ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة
ولا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان نقل
الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع
علل غير متناهية مرتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على
المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث
لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يجب الخارج ولا يجب التوهم جاز عند الحكماء
لزعمهم ان الزمان موهوم لما ان تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان
وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث
الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب الحكم من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح
بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكون هذا التقدم الذي يلزمهم التزامه اولى
قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضي احداث
الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله
ويحققه ان شاء الله تعالى   بان يريد الترك اولا يريد الفعل هذا الترديد بناء في بحث الارادة
على الخلاف في ان الترك هل هو صادر عن التارك او عدم الفعل   اي على انضمام
الارادة هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح
ان يفعل بان يريد الفعل ويصح ان لا يفعل ايضا لبناء على ما فيهما الا انما يناسبان
الاذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول الشوق كارادة الارادة كبعض
شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول هي ان يقال فان القادر هو الذي يصح
ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يقال

لا يقال حتى فايدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد
في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة حدوث
التكليف لا فايدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة
التي هي مبدأ التأثير سواء كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل ولا كان متحققا قبل
الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرائط التأثير والكسب لم يتحقق
الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي شرط معها عدم تحقق جميع شرائط مع م
التأثير لم تتحقق الا قبل الفعل والى الثالث اشار ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض
وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك المذهب فان قيل لعل المذهب الى اختيار
القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال
في جوابهم قال شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير وفي حال العدم تحقق شرائط
التأثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط التأثير في الوجود فلا تتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى في توجيه
ان يقال هذا جواب عن ان القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة قوله
لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب انه ان القدرة على الفعل المستقبل تجتمع
في الخارج مع عدم الفعل في الحال فهذا رد الاشعري في قولهم ان الفاعل لا يقدر على
الفعل قبل وجوده   وانتفاء الفعل ليس فعل الضد فاشار الى ان يعني شرط
انتفاء كون الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل صح ان يكون
متعلق للقدرة ويحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل
فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فيكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة

ايجابه وايضا يكفي في كون الفعل الذي بمعنى الامتناع ان القادر لم يشأ فلم يفعل
فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد المتكلمين
المذكورة في الشرح   اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اي كلها فان
امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية فان الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور
عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير امكان الصدور
عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة فيتعلق قدرة الواجب تعالى بجميع
ما له امكان الصدور عن الغير لم يجوز كون الممكن فاعلا مستقلا الى ان يكون باستناد
زائد لا شيء محض وما كان كذلك بعضهم كونه منشأ لوقوع جميع الممكنات
بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن موجدا كالاجسام جوز ان يجعل الواجب
حركات الاجسام ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل
ان قدرة الواجب معروضة لجميع شرائط التأثير لا يتعلق الا بالممكنات التي انما يتعلق الوقوع
بالنظر الى النظام الاعلى انها او واحد كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق
في الصدور عن الحكماء من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته تتعلق على الاطلاق التي متعلقة
بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير لم ان الامكان علة المقدورية الاولى ان الامكان قوله
الامكان علة لحاجة الى المؤثر والتأثير الا امكانه في صورة الايجاب بالمعنى المذكور
سابقا بالاتفاق المطلق فيثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر
ولو سلم الاولى ربما كان مقدورا لمقدور للشيء مقدور له وجب انتهاء جميع المقدورات
الى الواجب بالذات بحيث تحول تعلق قدرته بجميع المقدورات   فان المعتزلة القائلين
الى المعتزلة لم يستعدوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى الحجر

ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا
مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بحذف ... المراد لكن هذا انما في ما ذكره
بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد يعني ارادته فانه يدل
انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المص في شرح الآيات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى صدور الاثر بالقياس اليه من
حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسبب تخصيص الطرف الآخر ... فاثبتوا
له ارادة متعلقة بذلك الطرف وهي ... بعض المعتزلة ... عند الاشاعرة
وغير زائدة على ... الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل ... اما بان لا يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت ... اقول
في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور ... راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك
الوقت انما الحكم بوجوب الاصلح كما ربما تقدم المص سابقا واما الحكم بوجوب
كما هو ... في العبارتين ... ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير ونسلم ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة على ... غير زائدة على
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ...
ذلك ... في الابحاث الآتية اما ما قال بوجود الاثر يجب وجوده ... الجواب
بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان ... الترك بالنظر الى ذات القادر
فان التمكن على الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا
يتحقق في كل من حالتي الوجود والعدم ولهذا ... الجواب على ... سقى

الترديد يعني حينئذ انا نقول الاثر ... باعتبار ... التمكن من الفعل في ثاني الحال
... ثاني الحال من وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقدير
فلا تحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب الذي ذكرناه ...
اعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الشيء ... القدرة الحادثة قبل او حين
وجوده فذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل
... بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر
بالايمان تكليفا لغير القادر وتكليف غير القادر ... جائز عند الاشاعرة لكنه غير
واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة ...
كونه محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الاول
ان حصول الفعل ... القدرة التي هي علة ... حصول المقدور ...
الامتناع ... بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال ... ان ... الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان ...
بالايمان لم يكن تكليفا ... التكليف بتحصيل الحاصل ... في التكليف والقدرة
التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده ...
كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل ... جاز ان ... المكلف ... القدرة ...
ان تكليف ... تحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن
محالا لكنه ... ذلك التحصيل ...

ذاته بل يثبتون تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من الناظر في دلائلهم
هذا الاستدلال بناء الا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع
انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس للتاثيرات الا الواجب
الوجود دفعوا منع كون الممكن جزء مقدور للواجب تعالى بان دليل كونه مقدورا
عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب
بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره
عن الغير يمكن صدوره عن الواجب باعتبار كونه فاعلا له بدون اعتبار كونه موجدا
دفعا لما يتعلق الجزء اللازم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة
الواجب تسخيره بجميع شرائط التاثير نعني قاعدة الاعتزال الا ولى قاعدة
للتلازم الاجوا بكون خصوصيات الحادثات الممكنة مما يتم تعلق القدرة التامة
بجميع شرائط التاثير لم يتعلق الارادة لا لجواز ان يكون الخصوصية مانعة
عن تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما لا يمكن الخصوصية لم يتم تعلقه
وعلى قانون الحكماء لا يمكن ان يوجد شيء الا ويجب الوجود بالذات
ذلك بالامكان بقبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات انه هو
ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود من عند الاضافة الايجاد
نعم قبول الوجود وقبول الحركات مختلفان عندهم في الممكنات وعلى ذلك
لا ينتهي التسلسل جاز ان يستعد المادة الى هذا الوجه بحيث يصدر عن
غير الواجب وعلى التقدير ان يكون لا يخفى ان المدعى نسبة الذات
باعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي امكن صدورها عن

الواجب على السواء وان نسبة الذات من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة
بالنسبة الى جميع الممكنات التي امكن صدورها عن الغير على السواء لا ضعاف في صدق
مذهب الحكماء اعظم الشبه شبهة الثنوية هي ان ما هو خير محض فلا
يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان يقال الاشياء
على حسب احتمالات اربعة الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا خير فيه
اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيره غالبا
وخامسها ما فيه غلب الشر وذات الواجب بالذات لما لم يكن ان يصدر عنه الشر
وجب ان يصدر عنه قسمان من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني من الاقسام المذكورة
الذي لا شر فيه والقسم الرابع الذي خيره غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فيقول الثنوية نعم هو لا يصدر عنه ما فيه شر يمكن الزامهم بان العقلاء شاهدوا
غالب وقد تفاخر رسطو المطلب المعلم الاول ومن تبعه الكلام في دفع شبهة الثنوية
وكلامنا فيه فان قالوا يجوز ان ايجاد ما هو ليس شر الا انه شر
ان ادعوا انه هو من ويكون جميع الشر انما يصدر من اهرمن والجواب قولهم
لا يكون مبدأ الالم الا ان يراد من قولهم انما يكون خيرا محضا ومن قولهم شرا انما
يكون شرا محضا ولهذا جعلنا المحض على الوجود الذي هو خير محض والعدم
هو شر محض او يراد مما ذكرنا الشر والحاصل ان شبهتهم ما ذكرنا ودفعها بالكلية
بما سبق والاحكام بان الاحكام فعل وصانع بان يكون فاعله عالما وجود
والاستعداد ويشتمل على حكم ومصالح به على علم فاعله بانه فاعل بالاختيار
على علمه والتجرد اي تجرد الواجب وهو على المشهور كونه عن ضعيف

وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن
الماهية والاعراض يدل على علمه بذاته اولا وبواسطته على علمه بما سواه وفي هذا
الدليل تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل التامل والذوق
واستناد كل شيء اليه هذا الدليل على ما ذكر المانعون يدل على شمول علمه لجميع
الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل آخر دال على علمه بذاته وعلى هذا
يمكن حمل قول المصنف والاستناد اي الاستناد يدل على عموم العلم لكن فيه خروج عن
المتبادر ويمكن ان يحمل على دليل آخر بان يدل على اصل العلم وتقريره
ان يقال انه لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شك كان
عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه عالما بذاته ومبدأ
لجميع الموجودات علم كونه عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية
كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا لم يثبت العلم بذاته ثم
يثبت العلم لجميع الموجودات والحاصل ان يقال انه لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء كان فياض العلوم
ومعلمها فكان عالما بالضرورة ثم باحد من الوجهين المذكورين يثبت انه عالم بجميع
الموجودات اتفق جمهور العقلاء على ما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظنوا
انه لم يتصور من العقلاء علم الواجب بالذات بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي
قبل الايجاد الا بالاعتبار في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم الذي لا يعلم الا بعد الادراك
به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم
وجاز ان يكون مرادهم ما قلنا الكل انه جار عند التامل في ادلة النظر والا فلا...

وجود والفاعل لنظام الموجودات على وجه لا يمكن ان يوجد اكمل منه وما يتوهم
خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي وقد تعارض بعض العقلاء نفوا
لان بعض العقلاء نفوا العلم وذهبوا الى ما فيه وقد يستدل على كونه عالما بالادلة
السمعية لان قول العلم يشكو في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او
جزئية بالادلة السمعية لا يرد ما اورد عليه وانما تحفظ بالنقل لكونه
عالما ارادوا المحفوظ حفظ التفصيل بكون الاشياء مستندة الى الشرع
المعلومات ارادوا المحفوظ حصول العلم بانه لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه
ما اورد عليه بقوله والطرق هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ان
ثبات شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال
انه اراد من تمسكه في كونه عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم على ايجاد
الممكنات في الاعيان فلا يرد ما يحمل الايراد المذكور وكل مجرد عاقل
حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها فان المانع
في كتابه المسمى بالتحصيل لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده مدركه
وكان وجوده مدركا بحيث محسوس ومعقول لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره
مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه بذاته وكل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها
لا يصح ان تكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها فكل ما هو مجرد عن المادة
المفارقة للمادة تعقل مدرك ذاته ولهذا لم يدرك القوى الحسية كالبصر والسمع والذوق
لا يدرك ذواتها فاذا ثبت ان العقل والمعقول واحد فقد علمت انه معقول

الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له
واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واقوى الموجودات هو الوجود المستغني عن
الماهية واضعف الموجودات ما ضعفت القوة وهذا هو الهيولى فان وجود الموجود
لغاية القوى في باب المعقولية اقول اضعف الموجودات ما ضعفت القوة اشارة الى
ان كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى
وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف
ليس الا الوجود وبذلك يندفع اعتراض الامام الرازي على قولهم ان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل في الهيولى
لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء عالما
بنفسه تجرده عن الهيولى التي تشوبها اشارة تشبها وليست هي بنفسها لغيرها [illegible] لكانت الهيولى م
لما هي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان المعنى
المحصل الواقع في تفسيرهم الادراك باستعلام الحصول الذات المجردة عن المادة
البعيد عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان اعتبر عدم الغيبة الشعور كان
فيلزم كل مجرد غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه
لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل تجرد المجرد عن الهيولى
دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم
فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي
هو موجود لنفسه ادرك قائم بالشرط لنفسه ونظير هذا ما قال الامام الموجود
المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد [illegible]

العقليات من دون ان [illegible] ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته
ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده لذاته
معقولية له وهذا هو معنى كون ذاته موجودا لذاته [illegible] معقول وبيان ذلك
انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلاقتها [illegible] الكلي
موجب كلي حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة
انما يصح ان يعقل ولا يحتاج ان يعقل ويصح ان [illegible] ان يعقل كل موجود يمكن
ان يعقل [illegible] ان يعقل [illegible] شيء حتى يصير معقولا للعقل
بان ينتزع على حتى يصير [illegible] في المعقولات [illegible] المجرد عن المادة
من المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يجري في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل
لا يحتاج الى ان ينتزع [illegible] حتى يصير معقولا بل العقل [illegible] معقول له العقل
[illegible] فان العلم [illegible] الذات كان معقولا له [illegible] معقولا بالفعل
[illegible] وذكر [illegible] ان كل مجرد [illegible] النفوس [illegible] مجردة
عالمة [illegible] في الجملة [illegible] ان كل مجرد [illegible] كل
معقول مجرد [illegible] النفوس المجردة [illegible]
وقد [illegible] على اثبات علم الباري [illegible] بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث
موجود وكل ما هو كمال للموجود [illegible] على الواجب لذاته وكل كمال [illegible] على الواجب
حاصل [illegible] كمال [illegible] بالذات والثاني انه عالم [illegible]
[illegible] الوجه والاولى ان يحمل عبارته على [illegible] المعاني
المذكورة [illegible] العلم [illegible] هذا الدليل على [illegible]

وشرح بهوانه معقول ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل
في ذاته لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدء
لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير الشيخ عبارته الى ما ذكره واورد
جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وحقق من اوضاع [illegible] انه لا يخفى
ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له [illegible] منع
الشيخ الاول لان المقصود [illegible] حاصل [illegible] ان الامام [illegible]
الشيخ مندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر [illegible] كما لا يخفى وعلى [illegible]
الشيخ ثم هذا [illegible] على عبارة صاحب المواقف لانه كون العلم عبارة عما ذكره
او عما هو لازم له [illegible] عبارة [illegible] الاشارات [illegible]
نفس الانسان عالمة بالمعاني الكلية وذاته بذاته [illegible] كان [illegible]
عما ذكر [illegible] هو الثاني وبذلك يحصل [illegible] فلا يجوز
[illegible] جواز اشتراط [illegible] بين العالم [illegible] الانسان
واما كون [illegible] لا يعقل كونه [illegible] الا [illegible]
المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا الشيخ على تقرير [illegible] المستقل
[illegible] ذاته غير غائبة عن ذاته [illegible] عدم البعد
لا يلزم العلم كما في صورة الحواس و[illegible] الامور التي لا يتصف بالعالمية وان
الشعور والانكشاف [illegible] ولا [illegible] ذلك الدليل على [illegible]
ان [illegible] والاستدلال في [illegible] هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف [illegible]

[illegible] الشيخ الثاني [illegible] الى [illegible] المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم
والمعلوم بالذات وان كان الحواس [illegible] واما ان العلم [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما
وذاته [illegible] فاعلة لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بوسائط فيكون عالما
بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكماء
[illegible] عالم بذاته [illegible] ان الواجب الوجود [illegible] عالم [illegible]
وهو عين ذاته وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات
[illegible] بيان ذلك [illegible] المعقولات كان المعقول
البسيط [illegible] المفصلة ولكن المعقول البسيط [illegible] موجود لي
[illegible] وجود [illegible] المعقول البسيط هو انه كما يكون [illegible] مناظرة
تكلم بكلام كثير [illegible] كما قيل
[illegible] الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته و[illegible] وجميع
الممكنات [illegible] هذه المعاني [illegible]
[illegible] واجب الوجود [illegible] لكل [illegible] الكل من حيث [illegible]
[illegible] من حيث [illegible] ذاته [illegible] الكل [illegible] ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته
[illegible] بالنسبة [illegible] فهو كل [illegible]
هو [illegible] في الخارج والمدارك [illegible] اربع احدها [illegible] العلم [illegible]
المخلوقات [illegible] مع ما هو [illegible] الرابع [illegible]
العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته [illegible] بالنسبة [illegible] الذات [illegible]

الموجودات لم

هكذا وقع في عبارة [illegible]

القلم والعقود والعقل [illegible] وبالعقل الكل [illegible] وبالعقول [illegible]

باللوح المحفوظ وبالنفس الكلية عند الصوفية وبالعقول الفلكية المجردة عند الحكماء
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو
علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقه وثانيها كتاب المحو والاثبات وهو
القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية وهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة ايضا عند واجب الوجود
ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها ايضا
حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار [illegible] على المحقق
ويندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
منها انه لو كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول [illegible] على القول المذكور ان حضورها
غير حضور معلولها فح انه يستلزم حضوره لحضور المعلول [illegible] اما بطريق
الارتسام في ذات العلة فيكون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء
واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها كما قيل في المثل
الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة
فلا يكون حصولها علما للعلة لان الصور الحاصلة القائمة بغير الشيء لا يكون علما
لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلات ادراك
النفس كان الواجب لو ادرك محتاجا في ادراك المعقولات الى الآلة وهو باطل ومنها انه
لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الماهيات [illegible] الوجود
مسبوقة بالعلم فيلزم التسلسل والانتهاء الى العلم بمعلول هو عين ذاته [illegible]
ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما الاول فلانه [illegible]

حضور المعلومات الموجودة في الاعيان بعضها يتوقف على بعض [illegible] والجواب عن الاول
كما لا يخفى ان الحضور للصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت
صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر [illegible] عند الواجب ولم
في ذلك [illegible] الاتصاف بالعلم لان الامور الثلاثة اما الصفة واما القبول
الحضور ولا محذور في اتصاف الواجب بالذات تعالى بمعلولاته [illegible]
النفس بالجوهر [illegible] واما [illegible] الثاني فبان [illegible]
بالصفات [illegible] يستلزم العلم بالمعلول [illegible]
هو العلم [illegible] الاجمالي الذي هو عين وجود [illegible]
والعلم التفصيلي الذي هو ثاني لذات [illegible]
[illegible] جميع [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] التفصيلي وان اريد العلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان [illegible] وان [illegible] العقول [illegible] انما يستلزم العلم بالمعلول
سواء كان قبل الايجاد [illegible] العلم الاجمالي والتفصيلي
في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي
بلا محذور [illegible] ان العلم بالعلة يستلزم العلم التفصيلي بالمعلول [illegible]
الايجاد [illegible] لا محذور ولا يلزم [illegible] العلم التفصيلي [illegible]
[illegible] على العلم [illegible] جميع الايجادات [illegible] وواما
[illegible] في علم الواجب [illegible] كان [illegible]
[illegible] الصور [illegible] الموجودات العينية او من الموجودات [illegible]

ماهو في العلم المتقدم وقد اشار بهذا الى تخصيص هذا المذهب بقوله اذا كان واجب الوجود
يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولة
وان كانت معلولات موجودة فيه فليس ما يتصف بها ويتشكل بها ويستكمل
بها ويتصف بها بل كما انه يجب ان يصدر عنه هذه اللوازم لا الحق في ان يوجد فاذا
وصف بانه يعقل هذه الامور فانه لوصف لانه يصدر عنه هذه لاانه يحل في
ذاته هي صور معقولة لا على ان تلك الصور يصدر عنه منفصلا بل نفس تلك الصور
تكونها بوجود من الوادم حصل عنه وهي معقولة نفس وجودها عين تعقله
المعقولات اذن فصلت فان قيل هذا ما حصل هذا الكلام وليس يجد ان الواجب
يجب تلك المعلومات بالحضوري بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم الان
تلك الصور بالعلم الحصولي بحيث يصدر عنه تلك الصور المعلومات مع كثرة عند على وجه
بسيط وبيان ذلك ان حقيقته بحيث يصدر عنها تفصيل المعقولات كان
البسيط مبدأ للمعلومات المفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل
على ان المعلوم عين ذاته قلت ما كان هذا الكلام السابق يدل على اختيار مذهب
المطلق هو ان جميع الايجادات مسبوق بالعلم الزائد على الذات وحمل الكلام
وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرتها على العلم المتقدم على العلوم التفصيلية
المتقدم على جميع الايجادات وهذا العلم هو عين ذاته وهو العلم الاجمالي
بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود
جوهر فيه جميع صور ما في الكائنات وهو مختار صاحب المطلق ومن تبعهم يكون
الاول مسبوق بالعلم لذات الواجب وحمل المذهب الاول قال جميع الوجود

المسمى مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء ممن يجوز من المذهبين
لما في كلامه ما وافق في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه عبارته ولعل ذلك
لاعتبار ما في المذهب الثاني من الاختيار بالنسبة الى الجوهر والمبتني الاول بان الوان
الاختيار لا يوجد بدون العلم المتقدم المتحد مع المعلوم نحو من الاتحاد وهذا النحو
من العلم لا يكون عين ذات الواجب عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار
تابعيه من صاحب الهداية وصاحب هذا المذهب واما الشفاء فلم يتعرض فيها نحو العلم
الكمالي المتقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فقد صرح صاحبها
باختيار المذهب الثاني سافي المذهب الاول من الامور المذكورة في الاشارات المذكورة
سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا وسابقا ان هذا التحقيق
الذي اختر به هو المختار رحمه الله ساقاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو
كان الكاتب يطلق على من تمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة اولم يكن في
من مباشرها فالعبارة كذلك العالم يطلق على من تمكن من ان يعلم سواء كان في
استحضار العلوم اولم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبار
وقوع اسم العلم الاول على الاعتبار الاول وهو الثاني بالاعتبار الثاني والعالم
الذي يكون علمه ذاته فهو بالاعتبار الاول هو ذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار هو ذاته واما بالاعتبار الثاني فهو
محتاج الى اعتبار صور المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات والادراك
الاول هو بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون عين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك
والمدرك والادراك ولا تغاير الا بالاعتبار واما المعلولات القريبة منه فيكون
بالصور ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد
الا بالاعتبار ويغايرها المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرنا في مراتب العلم
التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وتوضيحه

ماهو محل القدم وح الم ودم والتفاوت بين العلم
والمعلوم والعالم في العلم الاول بل لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العالم والعلم
في علمه بالمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الذهنية
لهذا الكلام موارد عن كل من السؤالين الذين اوردهما ان العلم حاصل
عند المعلوم يوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاولى عالم بذاته والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك
لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحضوري يكون مبدأ لانكشاف
المعلوم ويوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم
كما ذكره المحققون من علم الاول بذاته والمعلومات التي هي معلومة بالذات
كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور
العقلية عينها فالصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها
لانها من حيث هي منكشفة معلوم ومن حيث هي كاشفة لذاتها علم وانضمام
من نفي عينها العلم بالعلم لا يستلزم التغير الضرورة مغايرة العلم للمعلوم
فان قلت الجواب ايضا يقول والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال
والجواب على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المتقدم من العلم
والمعلوم والعالم واحد في علم الاول بذاته كما تقرر في الحاشية السابقة
ومتقدم قال الحقق وهذا العلم اشار اليه الاستاذ بقوله منهم من زعم
ان العلم ليس هو صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات
ولهذا الزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا
ان معقولاته صور ثابتة متقررة في ذاته وذلك لا ينافي وحدة الذات
ورده المحقق في شرح الاشارات بان ذلك مخالف لقوله فيلزم ان العلم
الشيء صور مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله فلا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته الصادرة التي بها هو هو واعترض عليه بما بعد

عنه
ثم صورة تصورها او يستحضرها فهي صادرة عنه لا باخر ذلك مطلق بل يشاركها
من غير ان يرجع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة فغيرها بل انما يعقل ذلك الشيء بها
كذلك يعقل بعضها من غير ان يعقل معها الصور فكيف يوجد ما يتضاعف اعتبار
المتعلقات او تلك الصور فتقع في سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما صدر
عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بالعاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره دون حصول
الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان
يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حاصلة فيه وانا اراك على هذا الوجه
بقوله ولا يستلزم العلم صورا مغايرة الى آخره وما كان البيان يحتمل الامر الذي تقدم
لم يلتفت اليه ودفع الحق المذكور لانه منشاء الحكم المردود المذكور لان
نسبة الحصول لها اسود معنيان احدهما ان حصول جميع المعلومات التي هي
الصور الادراكية لفاعلها العامل للذات المستقل في الفاعلية يفيد الانكشاف
الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعللها القابلة التي يكون عليها الا
باشتراكهما كل منهما وثانيهما ان حصول المعلومات للفاعل المستقل
بالاستقلال في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما يظهر من ظاهر كلام
المحقق والشك في ان شرط الادراك انما هو الحصول المدرك او عين او
الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية
كما اشار اليه في كلام المتقدم وذلك بالوجوب المذكور الذي يلزم الاولى
هو الحالى قولنا لما كان حصول الشيء للقابل كان حصوله للفاعل بطريق الاولى
وقد يجاب ان ذلك ممنوع لان كون الشيء حالا بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء في المحل
المحل ووجود المعقول في الفاعل وانما كان لازما لوجود العقل فهو لا يرتبط بالعقل

الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان ذلك الارتباط مصحح للمعلومية والعالمية التي
يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجري تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة
بل للقائل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله
بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية
منشأ الاتصاف به اولى وهذا ما اسود به [illegible] مما يقتضي
العلم الذي انما هو الحصول المجرد من حيث هو حصول لا من حيث هو منشأ
الحضور عنده ونفس خصوص الوجود حصول الظلي والعيني من غير ذلك الاقتضاء
ولا اقتضاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل لا يشترك العلم في مقتضى
الحصول والحضور اقتضاء اتم واقوى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته
للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة
بالصور الادراكية الحسية لها اذ الحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول المجرد
والحضور عنده واقتضاء النسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة القابل [illegible]
المدبرة لها واما منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف
لا مطلق الحصول سواء من شرطية او باللازم او من جهة منشأ العالمية
فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد من حيث انه حال فيه والحصول له
والحضور عنده في اصل تحقق العلم انما كان هذا الذي ذكره انه عين ذاته
كذلك يكون علمه بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد
ترتيب كلام [illegible] وتمهيد ما تقرر عندك في [illegible] السابقة علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت
بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم
بكون التغاير في المعلولين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة
مستانفة تحل ذات الاول [illegible] ذلك لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب

وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان
الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة
من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة فهذا اصول ان حققتها وبسطتها انكشف
لك كيفية احاطته بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء انتهى ويعلم ان المعلوم بهذا [illegible] احدهما الانكشاف الحصولي
الذي انكشف به علم [illegible] انما انكشف [illegible] الشيء وهو العلم الحضوري
المعتبر بالحاضر بالذات [illegible]
[illegible] المنكشفات الذات وبعد [illegible]
المذكورة [illegible] جميع السؤالات المشهورة [illegible] صفة العالم
مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين معلوله
كونه عين المعلول السابق العالم بالعلم [illegible] بان يقال ان صفة انما تشتق
من العلم [illegible] الحصولي والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم وعين المعلوم
بالذات انما هو العلم الحضوري [illegible] العالم [illegible] العلم كان اشتقاقه
[illegible] العلم الحضوري سواء كان عين العلم القائم
[illegible] العلم [illegible] الوجود [illegible] الوجود الحقيقي
وثانيها انا نحقق المذكور الذي هو مختار [illegible] مقتضى ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم [illegible] الذي يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له
من حيث هو معلول له في الخارج [illegible] ان يقال ان وجوده
في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغاير بالاعتبار فهو من حيث انه
علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج [illegible]
ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات
والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية

شيء الى الشيء الذي يميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء الذي يميز بها
اليه واما الثاني فقد قال صاحب الشفاء واعلم ان المعنى المعقول قد يوجد من
الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس
كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها لم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى
الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء هذا فليعلم ذلك فان
الغائب المطلوب لا يحصل لنا [illegible] وذلك تحقيق رفع الثالث الذي هو
ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات على سواء لا يصح ان يكون
منشأ لصدور خصوص الصادر الاول [illegible] يصح ان يكون واحد
واحد منها بالامور [illegible] وارتفاعه بان يقال ذلك [illegible] العلم
[illegible] العلم [illegible] وانكشف ذاته وكلام
المصنف [illegible] الموجود المنكشف بذاته هو العلم وارتفاعه بعد
الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودة في الخارج او صورة
ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بان يقال
جزئي المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية [illegible]
بدون تلك الصورة زوال ذلك العلم بانه يعلم انه [illegible] في الزمان الآتي
او في [illegible] الازمنة [illegible] في الزمان على الاطلاق لان الحقيقة
[illegible] الوجهية ولا بان يعلم انه ليس في الزمان [illegible] في الزمان الآتي
[illegible] في الزمان الآتي [illegible] كان [illegible]
ان لا يكون بعد ذلك العلم الاول [illegible] الجهل ولا تحقق الزوال المذكور
في الواجب الوجود [illegible] ولا يخفى ان الدليل المذكور [illegible] العلم بالمتغيرات [illegible]
لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور [illegible]
الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور [illegible] مطابق المذكور هو
ان يقال انا لم نحكم [illegible] جزئي باعتبار ذاته في ان حضر عندنا جزئي آخر
لم [illegible] ذلك الجزئي الاول في ان [illegible] التغير في علم الواجب

الوجود [illegible] ذلك التغير [illegible] المتغيرات [illegible] التغير في
[illegible] هذا التغير [illegible] لان العلم [illegible]
هذا انما يناسب مذهب [illegible] ولا يناسب المحقق الذي هو مختار المصنف في العلم
[illegible] المناسب ان يقال ان العلم هو نفس المعلوم [illegible]
في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم [illegible] الحضور
[illegible] الذي هو لازم العلم وهو امر اضافي اعتباري [illegible]
الى واجب الوجود [illegible] الى [illegible] بعد ولو وتغير الاضافة
تمكن [illegible] الحكماء [illegible] اولا ذكر كلام الحكماء [illegible]
[illegible] ذكر المحقق الاول [illegible]
قال [illegible] صاحب الشفاء لا يجوز ان يكون واجب الوجود [illegible] فلا
[illegible] مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا [illegible]
[illegible] فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل منها [illegible] معدومة
وتارة انها موجودة [illegible] فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية
[illegible] ولا واحد من الصورتين [illegible] مع الثاني فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما
لا يتشخص [illegible] وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض
مادة ووقت وتشخص [illegible] محسوسة او متخيلة [illegible]
[illegible] ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث
هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب
الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة
انتهى وانت [illegible] من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة لا ينكشف

عنه واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده
باعتبار وجودها العيني الذي هو متغير باعتبار. وعلى هذا الانكشاف يتفرع
انا نشاهد غطا على الجهرة ولذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك لان فان
واجب الوجود مع مبدء لوجود الموجودات الكاينة والفاسدة سواء كانت
كلية او جزئية فيتصور عنده ما ينكشف الحالي من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها
حين كونها موجودة ولا يحتاج في ادراكه الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا
القائل صرح بان واجب مبدء لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء صحيح ومع الوجود م
ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج يغيب عنه من حيث الوجود العيني
ثم من ذلك تعالى علوا كبيرا لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما
يعزب عن ربك اشارة الى علم الحضار لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني
وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار
الوجود العلمي المتقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في
حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه
المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متقدمي
الفلاسفة اصعدوا وقالوا انا نحتج بكفرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس
معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما انا نعرف من كلامهم وسنذكر ذلك انهم
حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص يضم اليه
وهو المسمى بالتشخص وما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك
مع الماهية النوعية صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان كونه عالما بالجزئيات

على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء
يقولون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم يقولون علمه تعالى
بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح ودون تصحيح تحاشي عنه من له ادنى مسكة من العقل
ويحقق من جهتهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك
انهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء
ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه بها على وجه
كلي لا يمنع فرض الشركة وكل ما يدرك لا بطريق الاحساس كالتخيل فانه يدرك
بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص وان كانت في غيره
كمال كذلك الادراك بالتخيل مثلا نقص في حقه تعالى فهم يقولون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل
يقولون عنه التخيل والاحساس مع اطلاعاته على ادراكه تعالى بجميع المحسوسات والمتخيلات ث
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر بكفر سواء كان دليلهم على ذلك او لا
وسواء طابق الواقع اولا انتهى اقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل
لان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون تشخص واحد من جهة واحد معلوما
لعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه يدرك
بطريق الاحساس كالتخيل وكلتا غير مانع من فرضهما فيه عند الاخر بواسطة انه
مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك
العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان
هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الاخر
ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات
لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وعلى هذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له اصلا في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون التشخص المذكور
هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو مستبين في بادي النظر وان

وان كان بناء النظر على بطلان احد الشقين الشقين وصار القسم الثاني في حكم
الاحتمال الثاني في البطلان وفي الحد لا طعنا في ان ممكنات المتغيرة التي هي معلولة
بذواتها والحوادث المتغيرة اي كانت معلولين بذاتيهما لواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه المتعلق بهما الى المشهور العيني والفلاسفة يتحاشون عن ان
لم يكونا معلومين له الا بالحرف اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان لا يحضرا
لحي بالاعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق بكفرهم وابتنى
ذلك على قولهم ان الانكشاف العيني اذا ما يستلزم الانكشاف متعلق بما عنده
فقول هذه الحالة من انه نحتج بكفرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما
له تعالى عن ذلك اما ان كان في العلم المقدم على الايجادات العينية لو رد عليهم ان كلام
المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضوري بذاته
الذي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فيكون التشخص التشخص
ذاتا متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه من متعلقات هذا العلم الذي
هو عبارة عن الحضور عند الحاضر اياه مع ذلك التشخص على تقدير التحقيق لا يمكن ان تحقق م
يكون الحاد مسبوقا بالعلم المغاير لذات العالم على اعتقادهم واذا عدم هذا ظهر
حال قولهم نسبوا اليهم انهم يقولون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا
بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فنسبوا اليهم نفيهم وبذلك يتعلق كفرهم وايضا
ظهر حال قولهم انهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه ان اريد به العلم
الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلا يخفى على احد منافاته لما
في كلامهم وانهم لم يثبتوا لك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما يدرك لا
بطريق الاحساس كالتخيل فانه يدرك بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل
ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام ابن سينا رحمه الله فالمعلوم المجرد عما
سواه او ما يغايره غير موثر يسمى معقولا والمعلوم بما هو يخالطه يسمى محسوسا مغايرة م
ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بالة المدرك

بالحضور بذاته وصورة الحسية والخيالية كما هو ظاهر عن التنوير الشاهق وره
على ان هذا هو الذي نقله الفلاسفة لكونه مستلزما التغير ويتعلق بكل من قولهم
وايضا ظهر حال قولهم فهم يقولون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى بجميع
المحسوسات والمخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات
ادراكهما باعتبار الحضور العيني فرد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من انهم منعوها
حذرا عن صاحب التغير وصفاته في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب
ان يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض
لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر وقال قبل القول المذكور لم يدرك من حيث هو متغير الخصوص جزئي
ولكن على التعقل الاول بانه صار موجودا وحدث وان كان له عقله الى ان يصله
التغير الاول لان هذا ادراكا ما جزئيا حدث مع حدوث الادراك وزوال مع
وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكذا ما نقله الحكم
الغزالي بكفر قائله وان اريد باعتبار حصولها العقلية الاعتبار حضورها انما باثبات ادراكهم
يجب الوجود العيني فرد عليه ما ورد على اعتبار الشق الاول وايضا ظهر حال
قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي
وغيره بكفر قائله كما ترى ولنا اذ اريد تحقيق من جهتهم ان مناط الكلية والجزئية نحو
من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد بحث عنه في الحواشي السابقة في بحث التشخص
ومما يتعلق بهذا البحث ما قال المحقق في شرح رسالة العلم في تحقيق العلم من ان الحكماء
الظاهريين قالوا ان يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل الفاضلين
ان يتكثر وجود الجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة وكل موجود تحتوي سلسلة القائم
العلية مستندة الى البارئ الذي هو مبدأ لها وعلتها الاولى ومنكم ان العلم التام بالعلة معرفتها
يستلزم العلم بمعلولها وان علم البارئ بذاته اتم العلوم فانتم من ان تحيطوا علما بما
بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة ومن ان تعترفوا بانتلام احدى المقدمات المذكورة

الذي افتتح ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الواقع فيها كما
يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لمعارض الادلة السمعية ذكر محققا فقال
اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية
كالحواس الظاهرة والباطنة فانه مدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وتوجيه
ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون
وليس الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشار اليها ويحكم بانها في اي جهة منه
وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه بالافاضة
يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه
وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يكون
بالحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين
لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه
مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء
بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه
ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة ولا
يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قد ارتفع على
او تحتي او ترى من رفع وحده في زمان معين ومكان معين [illegible] الموجودات
العلوم والكليات وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي الذي اورده في هذا
الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب وانه يعلم الجزئيات على وجه كلي الذي يعلم
جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها [illegible] في شرح الرسالة
بعد ما ذكروا ان العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور [illegible]
ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين وكان الباري تعالى
لم يعالج المذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس
لانه منزه عن ان يكون ذا حواس جسمانية ولا يلزم ذلك في تنزيهه [illegible] الى العلم

بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية ولا يلزم في تنزيهه [illegible]
ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في تعلقه
ومعلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى والاول كلام هذا المحقق وهو انه
صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورد [illegible]
نقول [illegible] بان بعض معلوماته هي الجزئيات المتغيرة
على وجه مدرك بالآلات الجسمانية كالحضور والغيبة غير معلوم له [illegible]
ان العبارة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا المحقق يسلم
[illegible] بالآلات الجسمانية [illegible]
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة [illegible] نسبة الزمانيات الى زمان
المعين في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة [illegible]
الاجسام في زمان ولا عرض لها التغير زمانيا ولا يتشكل بحدود المدرك [illegible]
صفاته مع اتصافها [illegible] التغير [illegible] الزمان في الوجود والاضافة
ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة [illegible] سبب التي
الى الزمان يكون [illegible] ذكر التي كالحادث اليومي [illegible]
اليوم لكونه متعلق الوجود لا في الماضي [illegible] والثاني باختلاف الزمان
كالنفس [illegible] اليوم في اليوم لكونه معها في الوجود دون [illegible]
نسبة المجرد المذكور الى الاجزاء [illegible] الزمان [illegible] في الحال لكونه
في الوجود لا في الماضي والمستقبل [illegible] في الزمان الماضي
[illegible] لا في الحال والمستقبل [illegible] قوله لا يحكم بالعدم [illegible]
منه ذلك [illegible] قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم [illegible]
ان نسبته الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف [illegible] يحكم بعدم ما
هو معدوم في الحال مع علمه انه كان في الماضي او يكون في المستقبل [illegible] الآن
بعدم شيء في الحال مع ذكره [illegible] ان شيئا موجود الآن [illegible]

في الوجود دون آن آخر فان الاشارة الى الآن [illegible] ما هو في
[illegible] لا يحكم [illegible] واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم
فان اريد بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور لانه ليس
بمكاني فلا يكون مكان قريب لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك بالنسبة الى مكان
قريب من مكان فلا يجوز ان يحكم المجرد [illegible] الاشارة [illegible]
[illegible] من تلك الانظار لان جميعها [illegible] النظر الاول [illegible]
في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلوماته غير معلوم له [illegible] الجزئيات
المتغيرة معلوم له [illegible] الحضور [illegible] الصور [illegible] الآلات الجسمانية
بان يكون محتاجا اليها [illegible] واما الحضور والغيبة [illegible]
[illegible] بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه [illegible] المراد بالحضور
حضور امر من [illegible] الغيبة او المراد [illegible] الحضور في مكان المتكلم او في زمانه
[illegible] قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني [illegible]
[illegible] نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه نسبة واحدة [illegible]
من الازمنة والامكنة بل هو محيط بها [illegible] ما يوجد في ان من
الازمنة والامكنة [illegible] جميع الموجودات في الازمنة [illegible] حاضرة [illegible]
كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي [illegible] وفي الحضور
التي [illegible] كما [illegible] التغير في معلوماته ومعلولاته
والاضافات التي بينه وبينها [illegible] التغير في الحضورات [illegible]
كل حضور [illegible] زمان معين ومكان معين [illegible]
الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه [illegible] ذلك [illegible] النظر الثالث [illegible]
[illegible] قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك [illegible] لا يحكم بالعدم [illegible]
في الحال [illegible] زمان [illegible] ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن
او معدوم [illegible] يحكم على شيء بانه موجود في ان [illegible] او معدوم [illegible]

[illegible] ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته
[illegible] فلا نحكم على شيء بانه موجود هناك [illegible]
[illegible] قوله لكنا ايضا نحكم على شيء بانه
موجود هناك [illegible] المحقق [illegible]
بالقول [illegible] بعلم الجزئيات بوجه كلي [illegible] يعلم الجزئيات بالكلية
الى جميعها بحيث لا يعزب عنه شيء منها [illegible]
[illegible] كلام [illegible]
المتأخرين [illegible] الرجوع الى كلامهم [illegible]
[illegible] يعلم الجزئيات بوجه [illegible]
[illegible] كلام [illegible]
[illegible] لم يتعرض لها
[illegible] الجزئيات [illegible]
[illegible] الوجود زماني [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الوجود العيني [illegible]
الازمنة [illegible] الوجود العيني [illegible]
او حضورها [illegible] الوجود [illegible]
زمانيا [illegible] زمانيا [illegible]
[illegible] الجزئيات [illegible]
العلم [illegible] الوجه الكلي [illegible] العلم
[illegible]
[illegible]
[illegible] الجزئيات [illegible]
[illegible] معلوما [illegible]
[illegible] الحادث

للتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتبار تعلقه
الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالابعاد [illegible] وصف الكلام وارسال
الرسل ونحوهما ازمان ماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد الا الملاحظة زمان
[illegible] هذا الايناس هذا الا المذهب الاشعري لان ارتباط الكلام الحادث او المطلق
[illegible] ما هو الحق والصواب ان يقال الحال زمان [illegible] وجود [illegible] والماضي زمان
قبل زمان وجوده [illegible] والمستقبل بعد زمان وجوده [illegible]
ان ارتباط العلم [illegible] الذي هو عين ذات الواجب الوجود [illegible] الى الكلام
في بيان الجزئيات من حيث هي جزئية [illegible] باعتبار هذا العنوان لان العلم الزماني
على الذات [illegible] يناسب هذا الامر [illegible] الذي قالوا ان العلم [illegible] على الاشتراك
يناسب [illegible] فانه سبحانه [illegible] جميع الحوادث الجزئية الا انه
لا يحقق هذا العلم ولكن لم يخرج [illegible] في ذلك العلم عن حادث وهو [illegible]
[illegible] الاشعري تعلق العلم [illegible] والكلام لان الحادث [illegible] الابعاد
العيني [illegible] الزمان [illegible] لا اختصاص [illegible] الزمان لم يتصف
بالعلم [illegible] الى ذات واجب الوجود وصفات الحقيقية واما الا
[illegible] بالافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة تحقق بلا شبهة
[illegible] في العلم [illegible] الموجودات [illegible] معلومة [illegible]
العيني [illegible] العلم [illegible] الموجودات الحادثات باعتبار وجودها
[illegible] وكان وسيكون [illegible]
[illegible] على ذلك [illegible]
الواحد في [illegible] الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها
[illegible] العلم يكون [illegible] الى ان [illegible]
[illegible] كون واجب الوجود [illegible] الجزئيات الخاصة [illegible] ولا
[illegible] لكن هذا [illegible] العلم [illegible] الحادث [illegible]
وجوده العيني وان كان [illegible] عبارة [illegible] ينفي [illegible] بحادث

الزمان في هذا التأويل لا يناسب [illegible] ما ارتضاه [illegible]
[illegible] الجزئيات على [illegible] ان هذا التأويل غير [illegible]
[illegible] هذا [illegible] الاشعري [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] الواجب الوجود [illegible]
[illegible] بجميع خصوصيات الجزئيات واحكامها [illegible] جميع الصور الكلية ولا دخل
للزمان فيه [illegible] واما العلم التفصيلي [illegible] عين الموجود
[illegible] العلم [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
العلم بالذات [illegible] في العلوم [illegible] معلومات [illegible] بالذات الا
[illegible] المعلومات وفي العلوم [illegible] المعلومات [illegible]
[illegible] في العلم [illegible] الاسباب [illegible]
[illegible] ما ذكر [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الوجوب [illegible]
الحادث واجبا [illegible] وجوبه [illegible] البيان [illegible]
[illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] الحادث [illegible] على مذهب [illegible] لان افعال
[illegible] ليست معلولة [illegible] واجب [illegible] في الجواب هو
المثال المذكور [illegible] الوجوب بالغير والامكان في ذاته [illegible]
انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان [illegible] الحادث انما فصل
[illegible] الواجب [illegible]
الاول [illegible] الاسباب [illegible] اختيار الفاعل [illegible]
[illegible] الاسباب الاولى [illegible] الفاعل والارادة
[illegible] السبب [illegible] هو قدرته وارادته [illegible]
نظر الى السبب [illegible] الاسباب [illegible]
الفعل [illegible] الاسباب [illegible]

بعد ان سئل الغزالي عنه من مخصصات مناطق الافلاك مخصصات [illegible] كانتا
واجاب [illegible] تلك الصور [illegible] مقتضيات النظام الاعلى [illegible] الغزالي وجود العالم
في الآن الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى [illegible] الاشارة
الى انها مغايرة [illegible] قال الاشاعرة ان الارادة قديمة [illegible] الارادة [illegible]
[illegible] حادثة ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا
مرجح [illegible] المرجح بلا مرجح [illegible] بلا مرجح [illegible] بالتخصيص
وان كان حادثا [illegible] كان الارادة حادثة تحتاج الى ارادة [illegible]
لزوم [illegible] او تعدد القدماء [illegible] عين الذات
[illegible] المقصود [illegible] ان الارادة [illegible] زائدة على الذات [illegible] عين الذات
[illegible] الامرين المذكورين فكلام [illegible] ههنا في غاية السقوط [illegible] دال على
اتصافه بالادراك [illegible] المصنف [illegible]
ادراك المسموعات والمبصرات وسائر انواعها وهو [illegible] الذي هو [illegible]
باعتبار الوجود العيني [illegible] في [illegible] عبارة [illegible] السميع البصير بمعنى العالم
بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجر [illegible] سائر انواعها [illegible]
قال [illegible] في شرح رسالة العلم ولما كان السميع والبصير [illegible] الحواس [illegible]
[illegible] العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام
والذائق واللامس [illegible] العلم بالمسموعات والمبصرات [illegible]
[illegible] انه تعالى عالم بجميع المحسوسات [illegible]
والمبصرات وسائر انواعها بالوجه الذي يدركها الحواس [illegible] بجميع المحسوسات [illegible]
دون الاحتياج الى الآلات لان [illegible] استحالة الآلات [illegible]
على كون الواجب تعالى سميعا بصيرا [illegible] عبارة [illegible]
ان يقال [illegible] السميع [illegible] جميع المحسوسات وهو نوع من العلم
المطلق [illegible] استحالة الآلات [illegible] عالم بالمسموعات
باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات [illegible] بجميع المذوقات والمشمومات
والملموسات [illegible]
[illegible] لما كان [illegible]

[illegible] المسموعات والمبصرات [illegible]
الفعال كان [illegible] اي انه مدرك جميع المسموعات [illegible]
هذا الدليل [illegible] كمال [illegible]
[illegible] المحسوسات [illegible] كمال [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] السمع والبصر في صفاته تعالى [illegible]
بالسمع [illegible] العقل [illegible]
[illegible] العلم بالمعنى الاعم [illegible]
[illegible] السمع والبصر [illegible]
[illegible] جميع الاشياء [illegible]
[illegible] المسموعات والمبصرات بالوجه الذي [illegible] الحواس [illegible]
[illegible] ولا معنى [illegible]
العلم [illegible] السماع [illegible]
يكون [illegible] السميع والبصير [illegible] السميع والبصير الحقيقي [illegible]
[illegible] القدماء [illegible] الذات [illegible]
[illegible] جميع ادراك المحسوسات [illegible]
[illegible] الجزئيات على الوجه الذي هو [illegible] موجودة في الخارج
واما على الوجه [illegible] ادراك الحسي
[illegible] استحالة [illegible]
[illegible] الوجوب الذاتي [illegible] واجب الوجود [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] وذهب الشيخ
ابو الحسن [illegible] ان السمع [illegible] العلم بالمسموع والبصر [illegible] بالمبصر
[illegible] الذات [illegible] من حيث هو مدرك
المبصرات [illegible] من حيث هو مدرك المسموعات [illegible] هو السمع [illegible]
[illegible] دون سائر الصفات مع
ان ظواهر النصوص [illegible] الى الآلات [illegible]

ولكن امرين متوافقين ولكن ما قالوا باعتبار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا فان
ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى آلاتنا واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا
على المقدور ان يحصل لها واجب صدوره منا وهو محض الاسباب الى اضافة اليه
والى هذا اشار بقوله ولكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فما جرى
المتكلمين انما صدر منهم قال المص في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته تعالى
ان الفعل القصد والمتصف به بالطريق الاشرف من طرفي النقيض ومتصف بالعلم
القدرة وحده وان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بها ومتصف بالحيوة لا سيما
وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلم
هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب القدرة
ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان الله تعالى زبانيتين فانهما كمالها وتتصور
ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب
والى الله المفزع انتهى هذا الكلام حق واقع لقوله ثم قال زيادة الصفات الحقيقية
على الذات وهو مذهب [illegible] صفاته الحقيقية عين ذاته قال الشيخ الحي هو الدراك
الفعال وهذان الوصفان [illegible] ذاته ومعنى قولي ان وجوده [illegible] حيوته فان وجوده هو
هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة و[illegible] ذلك ان الحيوان يكون الشيء بحيث يصدر
عنه الفعل والادراك و ذكر [illegible] ان يكون وجوده حيوته والثاني ان يكون
الشيء [illegible] وجوده لحيوة الانسان فانه [illegible] الى الجسم الذي لم يوصف
ذلك الجسم بانه حي [illegible] لو كان لوجود الجسم هو حيوته لكان كل جسم حيا [illegible]
انه حيوته فان [illegible] بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول [illegible]
ان الموجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته
موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره
حيا ولما كان ذات واجب الوجود باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا
حال باقي الصفات الحقيقية في العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته [illegible] ولا تغاير
بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته عين ذاته ان الصفة [illegible]

بمعنى الخارج محمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته ثم يعبر الحكيم عن الطاقة
في وصفه ان هذه العبارات انما هي من الاسماء لا من الصفات [illegible]
مشترك [illegible] الواجب [illegible] والاسم [illegible] وهو ان بقاء الحيوة [illegible]
الحسن والحكمة الارادية [illegible] الداعي [illegible]
عين الذات في [illegible] تعلق القدرة على الاخر
الا انه ثبت زايدة على الذات [illegible] في الارادة كما التزم [illegible]
المعتزلة [illegible]
اذا كانت الارادة المرجحة [illegible] في المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات
اذا اعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء [illegible] الذات [illegible]
ايضا [illegible] بالنظام الاعلى هو القدرة [illegible] عالم بالنظام
الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال [illegible] القدرة
والاصدور هو المسمى بالقدرة [illegible] في الصدور [illegible] احد الجانبين
على الاخر والمرجح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي [illegible] القدرة
والارادة تجب الصدور [illegible] فان قلت
اذا كان فاعلا [illegible] الفعل [illegible] ذات الفاعل لم يمكن صدور
[illegible] ذلك الفعل [illegible] في القدرة ان يكون
[illegible] بالطرفين [illegible] صدور ذلك [illegible] بواسطة
[illegible] الفاعل
[illegible] ويكون فاعلية
[illegible] الارادة [illegible] الازل [illegible]
[illegible] عين ذاته [illegible] كلام المص ان الارادة [illegible]
[illegible] من الاوقات [illegible] فيكون الارادة والتعلق الازليان [illegible]
لوجود الفعل في وقت معين [illegible] ان القدرة [illegible]
[illegible] الارادة [illegible] تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه [illegible]
على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو [illegible] ما قال [illegible] في جواب الخيام
حيث سئل [illegible] مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجد [illegible]

فان الباري تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بناء على ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم انه لما ثبت انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذائق والشام و
اللامس فحكم برجوعه الى العلم ولم يثبت شيء بالباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان
شبهته ومن تبعه المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات
التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرر هذا القائل كان ذلك كافيا
في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع
الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى
لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم مع ما عرفت من ان الابصار والسماع فينا
ليسا الا ذكرين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالتعلق المخصوص مع ان استعمالها
في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي مع انه
فكونهما راجعين الى العلم   وذهب سائر المتكلمين واستدلوا على ما ذهبوا اليه بانا
اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فذلك الزايد هو
الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونها مغايرا لسائر العلوم فان في
كل من افراد المعلوم زيادة خصوصية ليس في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال
انما يصح لو امكن العلم بتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس
لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة
سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع
الحضوري بدون الحس كما في الاشارة الى الجزئي فقد هذا الاستدلال ما مر
والجواب ان كلا منهما صفة قائمة هو الانسب بمذهبه والاولى ان يقال ان كلا منهما
نفس ذات الواجب الوجود له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة   وقوله تعالى
يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها ايجاد الكلام الدال على المعنى المراد
الى الغير للاعلام فهو مع قدرته يدل على الكلام وقوة الايجاد وهو معنى التكلم الثابت بالشرع
فثبت الكلام بكلا معنييه [illegible] الكلام وثانيهما [illegible] تكلمت كلاما كلام

رفيق وهو هنا الكلام [illegible] قد عرفت ان الكلام مشترك بين المعنى الاول والثاني
القياس الاول [illegible] الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب بعض
المحققين فيكون قديما لا حادثا وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني
لا القياس الاول لكذب الصغرى   فاضطروا الى القدح في احد القياسين الاماجة
الى القدح فيه لم يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على
معنى ما به التكلم وقد عرفت فلا يخفى ان التدافع بين هذين القياسين انما نشأ من تعدد
اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما معنى واحد وهم توهم جريان حكم المعنى الاخر فيه
فالحنابلة قالوا [illegible] القديم [illegible] وصنعوا ان نسبة الحدوث الى الكلام
انما [illegible] الاطلاق الحادث على المعنى وتوابعه لا يطلق [illegible]
حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته ولذلك اطلقوا القول بان كلامه تعالى غير مخلوق
ولفظ مخلوق [illegible] هو [illegible] لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ
عليه [illegible] الى الاعتراف
بكون هذا المؤلف [illegible] غير مخلوق [illegible]
قالوا [illegible] ان قول الحنابلة [illegible] التاويل
للتاويل [illegible] التاويلات المذكورة [illegible] بعدم الكلام فرع
العلم [illegible] ولذا قالوا [illegible] ايضا الاولى
الاعراض عن التاويل [illegible] المذاهب الباطلة والقوم [illegible]
التعصب [illegible] اهل الحق   حتى قال بعضهم [illegible]
[illegible] ان الجسم [illegible] هذا [illegible] ما كان حادثا وهو [illegible]
لا عن التاويلات المذكورة [illegible] لمن له ادنى مسكة
ومنشؤ الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات [illegible]
ومخالفة [illegible] المقاصد [illegible] صاحب المقاصد [illegible]
[illegible] بعض [illegible] الحنابلة [illegible]
حادث [illegible] ان كلامه تعالى [illegible] على الكلام و
حادث قديم [illegible] فان [illegible] قديما [illegible]
وان كان [illegible] الذات [illegible] الكلام بمعنى القدرة على
التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم   ومعنى كونه متكلما [illegible] الكلام

بين [illegible] الكلام [illegible] التكلم وهو ليس [illegible] التاويلات المذكورين الجارية
ق في الكلام اللفظي [illegible] الموجودات [illegible] في هذا الجواب والحاصل ان الكلام
الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال
على معنى [illegible] باعتبار الوجود المثالي [illegible] في المنام او المتخيل
على [illegible] الكلام النفسي وثانيهما المعنى الذي هو مخصوص بالذات بايجاد اللفظ الدال
وهذا هو الكلام الحقيقي [illegible] ان [illegible]
كان [illegible] الكلام [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] الكلام اللفظي
[illegible] بالذات
هذا المعنى [illegible]
لان الكلام [illegible] الكلام اللفظي
الكلام الذي هو مسموع لا صوت ولا حرف بالمعنى الثاني [illegible] مجازي
وايضا [illegible] الصوت والحرف وايضا سمع موسى الكلام الذي بلا
صوت وحرف بالمعنى الثاني [illegible] بالمعنى الاول [illegible]
الكلام بلا صوت وحرف [illegible] الجواب [illegible] ان اطلاق الكلام
بمعنى [illegible] اللفظ [illegible] بلا صوت وحرف [illegible]
[illegible] الاشارة والاشعار [illegible]
[illegible] المعاني [illegible]
[illegible] الكلام
الاطلاق [illegible] بلا صوت وحرف [illegible]
[illegible] الطلب [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] المجاز [illegible] ولذا قال
الشارح ان الكلام [illegible] الفواد [illegible] على الفواد [illegible] ذهب
[illegible] ان اطلاق الكلام على معاني [illegible]
[illegible] بطريق المجاز [illegible] او الحقيقة بان يكون [illegible] الكلام كما هو مختار الغزالي
[illegible]

ان يطلق الكلام على قصد الالفاظ من عند نفسه واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه يجوز ان يخلق
لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام في غيره تكلمه على ما هو مذهب الاشعري في تكليم موسى
ولا اختيار عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية وكون
حادثا لتوقفه على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف
الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وحينئذ هو نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين
فانه تعالى قادر بذاته على تاليف الكلمات   لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول هذا
اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على التكلم اذ على هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس سعي
الاول اذا اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية اي مبدا الكلام بالفعل
ويندفع القدح عنه ان اريد ما هو من الصفات الحقيقية   [illegible] فقالوا
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ثم اقول قد عرفت ان للتكلم معنيين اعم من [illegible]
و[illegible] به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه
ليس من جنس الاصوات والحروف يرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف لانه بعيد
عن ظاهره ولا اختيار في انه يصح على هذا التعدد [illegible] معنى قائم بذاته وانه قديم
ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا
بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم وهو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان
الموجودات في الشهود العلمي قائم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به
التكلم ليس قائما بالتكلم الا في الشهود العلمي ويرد عليهم ان للكلام بهذا المعنى
تعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد غير متعدد واما تعدد
انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا
الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي
الذي هو عين الذات بحقا والعلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى
ما فيه والجواب لكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته او زائد
على ذاته تعالى ولا وجه لمعقوليته ومع ذلك لا يصح [illegible] بذاته تعالى ثم قالوا
بالعلم الاجمالي الاول الزائد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور ويرتفع النزاع بين [illegible]

الا في زيادة وتلك الزيادة لا ترجع الى العلم الانتزاعي [illegible] في التعقل   وقد حملوا
في صغرى القياس الثاني ويعلم انهم لم يتعرضوا في صغرى هذا القياس اذا اريد بالكلام
الذي هو موضوعها معنى الكلام النفسي انهم لم يصححوا القياسين المذكورين بان جعلوا
الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني
بمعنى الكلام اللفظي والحاصل ان حمل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام
النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني وان حملوه بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى
القياس الاول وان حملوهما مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا
لان الكتابة تصوير اللفظ ثم قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ [illegible]
ههنا ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس
المنقوش مع انه ليس بفرس [illegible] فكذا المكتوب
صورة اللفظ [illegible] لا نفسه اقول لا يخفى انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ
كان اللفظ مكتوبا [illegible] لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ
مستلزما لكون المكتوب عبارة عن الصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال
ان الالفاظ مكتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة فبمقتضى
هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة الكتابة تصوير الصور
الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يجوز [illegible] الكتابة [illegible] ان
الى الفرس ونحوه   وجوابها ان النزاع في اطلاق اسم القرآن [illegible] في هذا الجواب نظر
اما اولا فلان [illegible] اقاموا الدليل على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من
الحروف وحكموا بان ذلك [illegible] ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ساقوهما في ادلتهم ولم ينكروا المقدمة ورة
المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في موضع
الجواب ان القرآن بمعنى [illegible] لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور
ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري
فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات
الاسماء والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين
ينكرون الوجود الذهني فهي من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان

[illegible] العالم المثالي ويكون الذي في هذا المقام حدوثها بالنوع وقدم جميع اجزائها واما انه يمكن
ان يكون حدوث في هذا العالم وعدم حدوث [illegible] في [illegible] من وضع
الكلام المنقوش عليها فهو مما لا يحكم به العقل [illegible]
[illegible] في عالم المجردات وتحقيق في هذا المقام [illegible] مع البقاء [illegible]
[illegible] في العالم [illegible] ولهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون
مخلوقا وكان سائر الممكنات [illegible] ما يرتفع في هذا العلم
الاجمالي الازلي هو عين الذات عند المحققين متعلقات [illegible] بالمعلومات [illegible] العلم
ومن جملتها الكلام النفسي الذي [illegible] وراء المعلومات [illegible] متعلق التكلم الازلي اللفظي
الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية
التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة
كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان او
المجردات [illegible] كان الكلام اللفظي [illegible] يجب ان [illegible] فيه الكلام
كان حقيقة وهذا هو منشأ ما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ [illegible] بوجودها الذهني لكن لا يصح
الكلام بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تعالى [illegible]
بالحقيقة العلمية التي هي عين ذاته تعالى ولا نزاع [illegible] في ذلك [illegible] انما هو
[illegible] الكلام [illegible] متعلق التكلم [illegible] العلم الاجمالي
الذي هو عين ذات الواجب تعالى [illegible] الكلام النفسي [illegible] انما هو [illegible]
الالفاظ الموجودة في الاذهان [illegible] الامور الخارجية ومشتمل
لطلب او [illegible] لا يصح [illegible] بذاته تعالى [illegible] الحكم على على بانه قديم
العلم [illegible] الاجمالي القديم الذي هو زائد على ذات الواجب تعالى [illegible]
فمراد [illegible] الكلام النفسي الذي هو الصفة الازلية [illegible] الكلام النفسي الذي هو الصفة الازلية
انما هو بمعنى التكلم النفسي الذي هو زائد على ذات الواجب [illegible] الكلام
النفسي [illegible] بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو [illegible] العلم والقدرة [illegible]
على الذات [illegible] بالاعتبار [illegible] الكلام النفسي واللفظي [illegible]
ان يكون [illegible] العلم والقدرة [illegible] من الصفات الحقيقية [illegible]
[illegible] وقد عرفت ان الكلام النفسي الازلي انما

القائم
هو بمعنى التكلم النفسي الذي هو عبارة عن كون الواجب تعالى بحيث يفيض الكلام اللفظي او معناه
على الغير او بمعنى ما به التكلم من العلم الاجمالي الذي هو زائد على ذاته تعالى فلا يكون معنى الكلام
[illegible] بالصفة الازلية [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] ولا يخفى [illegible] في الاستدلال المذكور [illegible]
الذي [illegible] لكن [illegible] اطلاق اسم [illegible]
الى المعنى الثاني   والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بها وذكر ان معنى كلامه تعالى
في الازل انما هو التكلم [illegible] الذي هو [illegible] زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي لما [illegible]
هو [illegible] زائد على ذاته تعالى   وتحقيق هذا مع القول بان الازلي هو الكلام
الكلام اللفظي [illegible] ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او
بمعنى العلم الاجمالي [illegible] الكلام اللفظي [illegible] مع التعبير المذكور   [illegible]
[illegible] ان [illegible] هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
[illegible] فيكون مدلول اللفظ الحادث
حادثا لا محالة [illegible] العلم الاجمالي الذي هو زائد
على ذاته تعالى [illegible] انما هو [illegible] كما عرفت فلا [illegible]
[illegible] لا شبهة في انه لا معنى للمعنى [illegible]
الاجمالي [illegible] على [illegible] المذكورين [illegible] الكلام
[illegible] الكلام بمعنى التكلم [illegible] الازلي [illegible]
انما هو بمعنى [illegible] زائد على ذاته [illegible] التعبير المذكور [illegible] كلامه
بالفعل   واجاب [illegible] بان كلامه [illegible] في الازل ليس بامر
والنهي [illegible] ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم [illegible] الذي هو زائد
على ذاته تعالى [illegible] العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام
لا [illegible] الامر [illegible] فلا [illegible] هو زائد على ذاته امر واحد لا يخفى
[illegible] ان لو كان [illegible] المذكورين [illegible] مدار
كلام الاشعري [illegible] الواجب الوجود [illegible] في الازل والاحتياج في [illegible]
على ذاته [illegible] الى المخاطب [illegible] ولا احتياج [illegible] التكلم
فان [illegible] باب التكلم والمشافهة [illegible] علم اجمالي بالكلام [illegible]
كان [illegible] التكلم [illegible] الوجود [illegible]

واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القى اليه
الكلام بالمعنى المذكور بتعلق المتكلم القاءه والجواب عن الثالث فهو ان يقال انه يتحقق ذلك
على الزمن كلا السامعين فانهما يحققان سماعا واحد المتعلق الذي هو متعلق بما هو للتكلم
المذكور واما اذا لم يكن يطلق اليه تعلق بامر فانما لا يتحقق الا السماع الكلام بالمعنى الثاني
وهذا هو مقام بمنه الهارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال انه ليس على ما ذكر
انه لم يسمع ما سمع موسى عم كل من كان ولعل سامعه على كونه قريبا منه فان قيل جاز
ان يتحقق الكلام المسموع بالاول انه بالجارحة ايا في الهواء قلت على تقدير هذا
التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات
والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ والدوات كان المقصد الاصلي
القاء المعاني فيتعلق التعلق اليه الكلام الا الالفاظ والا لم يحصل الكلام الا بالصوت على
الهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ
المعتبرة بالوجود الظلي ثانيا الى لسان الملك المنزل وجاز ان يحصل اصدار في لسان
النبي عليه السلام القاء الالفاظ بعينه القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك الجواز
هو منشأ المتعلقات تكلم الباري جل وعلا على تكثر متعلقات تكلم الانسان عالما بالفاظ
ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي يحصل الالفاظ الشخصية الحديث القدسي الفاء المعاني
في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها   كما ورد في الاحاديث ثم يحتاج ان تعبر عنه
لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية   وهذا اعلم انه يجوز
ان يحصل بعد الاطلاع على بيان من السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع
الحضوري ولهذا يجوز تعلقهما بغير المحسوسات فلم يمكن سماع غير الصوت والحروف
قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى
اليه فان قيل ينبغي هذا الا يكون بخرق العادة مع لا فيه فاستغنى بما يقال في هذا المقام
ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة هنا ان يطلع المخاطب على المعاني
التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ
لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على
الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة   وثانيها انه سمع بصوت من الحاصل ذاته
اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت

باعتبار الوجود العيني المسموع بالهواء مذ وضع حقيق لا يعالة ولا يسمع الا من جهة مخصوصة
فعند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول وغاية ما في الباب انه عبر فيه الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الاول ان المسموع بلا صوت وحروف موجودين
في الاعيان ولذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما سمع من
جميع الجهات وهذا المسموع لا يمنع ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فلا
المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المقام من الا
انه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحصل الجوابين واحد لا تغاير الا في
العبارة والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت
وحروف مطلقا اي سواء اعتبر وجودها او المثالي كان الجواب الثاني وان يكون حاصل
الجواب المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ المعتبرة بدون وجودها الثاني
وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الثالث
ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان المعادة بدون كسب المخلوق ولعل
الشيخ حمل الجواب الاول على هذا المذكور   وثالثها انه سمع اي هذا الجواب ليس
موافقا للنقل المذكور ويدفع على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المذكورة
والطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه من هو من الحاضرين
فالحق هو الجواب الاول المنطبق على الجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود
الخارجي الذي هو المتحقق في الهواء ليس من لوازم الوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عم
وايجاده في الهواء فيه وان جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي   والمالكلام
هو المخترع في لسان الملك هو الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او
عالم الملكوت وعلى ما قال الاصح ان المسأله انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام
الثلثة واقع مقابل كلام اهل التحريم واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فانهم القائلون
بالتسوية الاخيرة فالكلام المنزل وان كان يكون بالصوت العالم بالهواء هو الانزال
في الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك انه
وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود
ظلي مثالي وهو الوجود الذي يسمى المترادفون في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك
والحاصل ان الكلام اللفظي له اربع اعتبارات فكل اعتبار منها يحكم عليه بانه لم يخلو
من الوجود وان كان بالمجاز انه عام اعتبارين قائم بالهواء ولهذا الاعتبار موجود في
الاعيان وليس له اجزاء قارة في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الاول

في المعلومات بالعلم الذي هو عين ذاته على الذات فان الانسان متكلما بالتكلم وهو
الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ والرقى بالتكلم محتاج
الى الحيوان وفي باب التكلم الى الخيال الذي هو في حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم
الى الغير لكونه ذاته متكلما بحسبها اي على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات
في العلم بها التكلم فنسبة ذاته بحسب الوجود التكلمي كنسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا
فذاته من حيث هو منشأ الكشف الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون الالفاظ
ومعانيها لحوا من الوجود الاجمالي والعلم ثم لو تاملت وجدت ذلك الوجود وذلك الوجود
الى العلم الاجمالي بها ولهذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو مبدأ اللفظ والمعنى
فيكون كلام الله هو الكلام النفسي باعتبار انه مبدأ في صنع الربوبية في مكمن الغيب
نحو من الثبوت العلمي في العلم الاجمالي ويخبر بالعبارة عن متعلق الظهور في
عالم الكائنات والشهادة وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
ولعل ليس المراد بيان في تحقيق المعاني المذكورة بل المراد ليس الا اطلاق
الكلام بمعنى مبدأ التكلم على العلم الاجمالي بمبدأ التكلم المحسنة وهم يحتاجون في ذلك الى
التوجيه الاشعري الذي يقال الذات الواجب يتكلم ازلا بمعنى انه عالم بذاته وللتكلم الازلي
مبدأ التكلم في الازل وهو العلم الازلي ولكن في تحصيل التكلم الازلي عالم الازلي
بالتكلم به والعلم الازلي بالتكلم هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا يعني بالكلام
النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه نظر فان التكلم الازلي لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي وهذا تاويل كلام من يقول يتحقق في الانسان التكلم
مبدأ التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلى تكلم الالفاظ وهو الكلام النفسي
فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلوم ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام
اللفظي الذي هو متعلق التكلم بهذا الاطلاق ايضا على ما ذهب المعتزلة وايضا على تقدير
صحة لا يصح في العلم الازلي عين العلوم لان العلم الاجمالي المذكور والوجوه من هذا
التطويل ان كلا منهما تاويل باحد الشيئين المذكورين في معنى الكلام الازلي الاجمالي
وهذا الجواب مطلوب من جمهور كلامهم سواء او التحقيق ان ذاته عم بحث
مقتضى التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين فهو نظر الى ذاته عم بذاته مقتضى التكليف
وانه ذاته منشأ للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشأ الامر
يتحقق في الازل وهو منشأ الامر الى زمان وجود المامور وانه تعد وجوده فعليه

مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل   السادس ان الكلام
جميع هذه الادلة انما تنتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار
كونه مدلولا له باعتبار جميع الاوجه مبنية على ان الكلام الازلي هو الكلام الحقيقي
الذي هو امر واحد زائد على ذاته بواز اتصاف الله تعالى بالكلام مع انه ليس اقتضاء
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته عند المحققين   فنصح
اتصاف الباري بالكلام بمعنى خلق الحروف المسموعة الدالة ان يقال بمعنى خلق الكلام
الدال على المعاني وقيل ان الكلام الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد
الاعلام للمخاطبين وهو من شأن الباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث يقتضي
القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة الله
وهذا اصعب من المعتزلة والاشاعرة قالوا التكلم قائم بالكلام لا من وجه
الكلام الازلي فعلا للمتكلم انما اشتق من التكلم هنا بمعنى الخلق انما هو ما قام به التكلم فالتكلم
من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام
بالهواء ولا بالمتكلم وان قام بالمتكلم ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام   لا من وجه
الكلام ... عن اخر لاختلافهم في ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو
التكلم وحينئذ قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم اوجد الكلام على قصد الافادة
والاعلام   ... بان موجد الحركة لا يجوز ما فيه فانه تحرك ما قام به التحرك
لا قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم اخر متحركا ولا يخفى جاز انه
لو ان علي ان موجد ... لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم
هو القائم على قصد الاعلام سواء كان الفاعل حقيقيا او لا في الصورة المذكورة الملقى
هو المتكلم بقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله
فالكلام القائم بذاته تعالى ... قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على ما اخبر به في المفهوم
المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث   ما يعني حدوث نفسه
... عليه ان لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا حادث لكنه يجوز ان يكون قائما به
كالافعال وعلى هذا يمتنع اتصاف المعدوم ... في موضعه فان اطلاق الكلام
على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا يعني قول المعتزلة والنفساني الكلام

النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي
القديم ان المدلول الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل يرتكب بجانب في مقابلة
الخصم لتحقيق [illegible] من زاحم التعسفات والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان
في قول المعنى النفساني غير معقول بحث لم تخل كلام الخصم والنفس ابدا
لعلمنا بان الثابت هو الكلام بارتكاب التمحل والتخلص عن التعسفات والتعصب
وقد شرحناه في بحث الصفات ثم قد ذكر في ذيل البحث المذكور ان المعنى
النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم وصور الالفاظ [illegible]
هو ادراك [illegible] المعنى المقصود في الذهن مطلقا ولا يخفى عليكما [illegible] فان هذا
المعنى ليس مغايرا لمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في هذا المقام
على البحث المذكور قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه [illegible] وكان [illegible] الاصحاب [illegible] ما ذكر ويمكن ان يحمل كلامه بان
مراده بالكلام [illegible] هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى المتكلم اي كون الذات بحيث يقتضي
القاء الكلام الى المخاطبين [illegible] كلا [illegible] بما ذكره صاحب المواقف ولعل
باعث الاصحاب ما ذكره من ضعف اجرى وهو القديم بعينه هذا انما يصح ان
لو كان المراد به مدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو الكلام القائم بالمتكلم وانما
المدلول المطابقي فلا مقال في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وقد
الى المعنى فان اللفظ [illegible] مترتب ومدلول المطابقي مسال في الحروف واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على المتبادر والمشهور في استعمال الكلام
انما هو العبارات [illegible] وهذا [illegible] الى [illegible]
[illegible] العلم الاصل في الكلام هو المؤلف من الحروف المسموعة الدال بالوضع على ما
قصد [illegible] من [illegible] النفس ووجه [illegible] الا يحصل الا بعد
العلم بالمعاني [illegible] في الذهن حتى يمكن ان يؤلف منها [illegible]
الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك المقدر في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والمتكلمون [illegible] بالكلام لوروده في الشرع [illegible]
[illegible] قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع
ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع و

علامه

الكلام

ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم
انتهى اقول فيه اشارة حيث قال الاصل في الكلام ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا
استعمل فيه الكلام والكلمات فانه مجاز كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم
بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عليه السلام وكلمته القاها الى مريم وقال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل من ساير الموجودات
حروف ومركبات وكلمات فان قيل لكن اثبات المعنى النفسي كما هو المشهور يمكن
باثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامه الالفاظ الموضوعة
انما تكون كلاما [illegible] الى الاخبار او شعر القطب [illegible] كما في الا
[illegible] انما يوجد ان ما لم [illegible] في معاني الالفاظ فلذلك يعلم ان
كلاما من الالفاظ الموضوعة وسمانا كلاما فان الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء
انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر
ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب
ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا عبر عن الامر بالقيام مثلا بالعربي او باللغة
الاخرى لا تختلف الامر بالحقيقة وان اختلفت العبارات وهذا هو الباعث للحكماء بان الكلام
بالحقيقة هو معاني الالفاظ الموضوعة قلت [illegible] الكلام من المقدمات المذكورة
لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة للذات لحق وقديم الا بالارجاع الى العلم الاجمالي كما اختار
الطائفة [illegible] ومنهم من قال انه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات
للالقاء الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه زائد
على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد
[illegible] العلم [illegible] قال بالعلم المتصل القائم وكان معنى زيادته على العلم
[illegible] الى المخاطبين [illegible] ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة
الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون اشارة الى مذهب [illegible]
وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يعرفون معنى الحدوث والقدم فيكون
الكلام النفسي عنده [illegible] واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون صفة
[illegible] والاصوات القائمة بحدة المتكلم حتى يصح ان يقال تكلم الاصوات

تناقضات

قوله

قوله [illegible] الكل [illegible] فان ذلك [illegible] لنا في هذا المقام كلام
مختصر [illegible] ان هذه التكلم فيما عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي [illegible] وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام
القائم بذاته [illegible] مصدر تاليف الكلمات وان كلامه [illegible] وهي الكلمات التي [illegible]
له [illegible] في علم القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر
واستبان [illegible] فان كلام [illegible] معلوم له وليس كلاما كان كلام [illegible] معلوم
لنا وليس كلاما [illegible] وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب الحكماء من ان كلامه تعالى [illegible]
الى المخاطبين [illegible] ومثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات
والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور
من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو حق وتنقيح لمذهب الاشعري
من جميع الوجوه فان كلامه تعالى دائما يحيط بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه
ايضا دائما مشتملا على اقسام من الكتب والصحف باللغات المختلفة والعبارات
والاشارات [illegible] في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف [illegible]
الكلام النفسي بالمعنى المذكور [illegible] الاعتراض المذكور [illegible] قيام الامر
[illegible] والمعنى [illegible] قيام الصفة [illegible]
ذهب اليه بعض الحكماء [illegible] على القديم [illegible]
في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكرنا [illegible] علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيما علمت انه [illegible] الى مذهب
من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب
المقدر كما مر الاشارة اليه [illegible] برهان
على ان كل صوت [illegible] جسم [illegible] كل حرف [illegible]
[illegible] فالكلام القديم [illegible]
[illegible] وحكم
[illegible] ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود [illegible]

وغيره

كلامه

والوجود العيني [illegible] على هذا [illegible] ان لا يكون الحروف قائما بالجسم [illegible]
فالكلام القديم انما يصح ان يحمل الكلام على المعنى المصدري او يحمل على [illegible]
[illegible] القديم [illegible] في العلم القائم ولعل ان [illegible] محقق [illegible]
والعرض المذكور والعالم [illegible] قال ان تكلمه بالقرآن عبارة عن كتبه
على اللوح المحفوظ [illegible]
[illegible] وهو [illegible] في مقدمه وهي ان الاتصاف
بالتكلم [illegible] يمكن بدون الكلام [illegible] المتكلم [illegible]
العلم في بيان [illegible] ومتكلم [illegible] بان [illegible]
بقدم الكلام [illegible] بانه [illegible] ان [illegible]
ان اراد [illegible] في السكوت [illegible] الكلام الى المخاطب [illegible]
بدون الكلام [illegible] المخاطب [illegible] بالتكلم
بهذا المعنى في الازل [illegible] ذا كلام [illegible] القائم
[illegible] كان تابعا للكلام [illegible] في الازل [illegible] الكلام في
الازل كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد [illegible] الكلام
الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة [illegible] لم يكن الاتصاف به في الازل مستلزما
لتحقق الكلام كان ارادة ايجاد الكلام لا تستلزمه والحق ان التكلم [illegible]
وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم [illegible]
[illegible] بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي [illegible]
[illegible] وجب ان يحمل على العلم
الاجمالي [illegible] بالقدم [illegible] هو مذهب الاشعري [illegible] الحمل [illegible]
الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي [illegible] كالاجنبي [illegible]
ليس [illegible] قبل [illegible] من كون المتكلم
[illegible] وعبارات [illegible] قرآن [illegible]
محفوظ [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] كلام الله [illegible] فالمدرج في العلم الاجمالي القديم هو القرآن

قف

الذی هو کلام اسما لقدم باعتبار هذا الاندراج وهذا مناط المحققات الاربع المذکورة
فان الاختلاف فیها انما هی فی العبارة قلت لا شک من هؤلاء الباحثین یو ثق علم
المعترض انهم کانا یخوضوا فیما لا یمکن انقطاع الکلام فی البحث المتعلق بالکلام فی علم
الکلام فقضی ما ذکر من شرح الکلام فی هذا المرام فان علیهم للکل العلام فاما التوالی
وهو مکتوب ثم قد عرفت ان المراد من ذلک القیام الاندراج فی علم اسم المقدم علی الاتحاد
فان قیل یمکن ان یقال ان المراد من القیام نحو قیام الصور العلمیة بذاته تعالی کما ذهب الیه
بعض الحکماء من ان الصور العلمیة قائمة به تعالی بدون ان تکون زائدة علیه واستکمالا به
قلت هذا انما یصح علی من قال بالتغایر بین ذاته تعالی وصفاته ولم یقل به الاشعری
ویمکن ان یقال ان الاشعری لم یقل بالتغایر فی الصفات الکمالیة واما فی غیرها
فلا یلزم ذلک هذا التغایر فی الصور العلمیة التفصیلیة [illegible] والظ
وان یکون الاشعری قائلا بکل القیام فان قیل هذا انما یصح لو قال الاشعری بان الکلام
النفسی امر واحد لا یتکثر متعلقاته کما هو المشهور قلت ربما یظهر من ان هذا الکلام انما یستقیم
فی الکلام بمعنی التکلم او فی العلم الاجمالی بالکلام فیظهر ما یجب علی قول صاحب المواقف
علی الاندراج فی العلم الاجمالی والجواب بعد ما ذکرنا اقول جواب صاحب المواقف
من الجواب المذکور وجهه بعیب اعترافه ان الاشتراک اللفظی انما ادعاه المجیب من سبیل
منع الخصم وثانیهما ان الکلام من حیث القدم اما ان یعرف المجیب حادث باعتبار الوجود
الخارجی وقدیم باعتبار اندراجه فی علم الواجب تعالی القدیم بلا وجه للمعدوم بمعنی المعنی
المتعارف المشهور المسلم عند الخصم کیف ومما ذکرنا ظهر مایوفق المحقق
مراد صاحب المواقف انه علم ان الکون مرکب من بین دفتی المصحف کلام الله حقیقة
لا بالمجاز فینبغی ان یکون من انکره مطلقا وان لم یحکم بکفره مع التاویل الذی ذکره الله
ونقل اشارة الی ذلک بعد الآبجد التاویل نعرف نحن حتما انه اشارة الی ذلک القول الی
انه یکن دفع تلک المفاسد لکن الاولی ان یختار هذا المحقق لما مر الاشارة الیه
بل هو راجع الی ما هو صفة حقیقیة قد عرفت ما فیه فذلک امر خارج عن طور العقل
اقول ذلک انما یکون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجی واما باعتبار الوجود
العقلی او العلمی او النقلی او الثانی فلیس خارجا عنه ولهذا الاعتبار قال ان کلامه تعالی
بمعنی التکلم علی اقسام ستة احدها التکلم الحقیقی الذی هو عین ذاته بحیث ذاته تعالی وکونه باعتبار

ذاته بحیث یقتضی الاوامر والنواهی وشبههما والقاء الاخبار الی المخاطب
وهو الذی یسمی بالخطاب القدیم وثانیها هو التکلم الذی بینه وبین
المجردات القدسیة وهو القاء الواجب تعالی ما یحکم ویوجد الی القلم الاعلی
وثالثها التکلم الذی هو القاء الواجب تعالی ما یحکم ویوجد بواسطة القلم
الی اللوح المحفوظ وکتبه فیه ما یحکم ویوجد ورابعها التکلم النفسی الذی
هو القاء الواجب الی النفوس المجردة للاحکام والاخبار وخامسها التکلم النفوس
الذی بواسطة المثالی الذی هو القاء المثالیة الدالة علی المعانی المقصودة الی
الانسانیة فی العالم المثالی وسادسها التکلم الذی هو القاء الالفاظ الدالة علی
المقصودة الی النفوس الانسانیة فی عالم الملک بازاء کل تکلم کلام لائق بحسب ما به
التکلم وهو ان الکذب فی کلامه وذلک لان الکلام المصدری عندهم بمعنی التکلم
بالفعل والکلام بمعنی ما به التکلم عندهم لیس الا خلق الالفاظ الدالة علی المعنی
وهو سبحانه لا یفعل القبیح اصلا وان کان مشتملا علی حسن کالکذب النافع
فیندفع ما قیل من ان الکذب قد یکون حسنا لکونه نافعا وذلک لان الکذب النافع
لا یخرج عن کونه قبیحا وان کان له حسن من وجه ما ومعنی قوله لا یفعل القبیح انه لا یجوز
ان یفعله لیوافق المدعی مرجع الصدق والکذب انما هو المعنی اقول الباقی
کلام اللفظی وایجاده علی ثلثة اقسام احدها ایجاده بدون قصد القاء المعنی المقصود
منه وثانیها ایجاده مع قصد القاء المعنی المقصود منه بدون قصد الاعتقاد
المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقیضه وثالثها ایجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا
یلزم من کذب الکلام اللفظی الکذب فی الکلام النفسی الذی هو الصفة القائمة
بالذات الا فی الصورة الثالثة لان الصدق فی الاولیین النقص فی الصفة المجرد
خلق الحروف والکلمات الدالة علی المعنی الکاذبة فی الاجسام ولهذا فلا مقصود

الشیخ المحقق ولما کان الکلام النفسی عندهم مدلول الکلام اللفظی قد عرفت
ان مدلول الکلام اللفظی المطابقی لیس صفة لذاته تعالی کالکلام اللفظی ولا امرا
واحدا بل انما یکون الصفة القائمة بذاته تعالی هو العلم الاجمالی بالکلام ومدلوله
ولا یخفی انه لا یلزم من کذب الکلام اللفظی الذی هو من الافعال النقص فی
الصفة اذ لا یلزم من العلم التصوری بمضمون الخبر الکاذب المطابق النقص فی الاول
لکن لقائل ان یقول مجرد القاء الکلام الکاذب وهو صفة اعتباریة نقص وهو تعالی
منزه عنه فاعلم ذلک لکنا نعلم بالضرورة من علم شیئا انه لا یخفی عنه من المنع
ایضا لا یمکن الجواب بمثل ما ذکرناه من الوجه الاول اقول لا اخفاء علیک ان
هذا الوجه کالوجه الاول فی اجراء الجواب الشرح ولا یندفع عنها الا بما ذکرناه
وتفصیل اجرائه من هذا الوجه ان یقال کذب الکلام اللفظی انما یکون بکذب الکلام النفسی
فلو کذب الکلام اللفظی لزم کذب الکلام النفسی وکذبه انما یکون قدیما کما ذکرنا
فی الدلیل فلئن یجوز و احدوث صفة اللفظی الخ اقول تجویز صدق کذب الکلام
اللفظی الذی لا یمکن ان یتحقق بدون کذب الکلام النفسی علی ما زعم الشیخ مستلزم
لتجویز کذب الکلام النفسی وهو باطل لما مر من الدلیل فالحق فی دفع هذا الجواب
فلا بد ان یقوم به معنی هو البقاء اقول کل من السرمدیة والبقاء امر
امر انتزاعی ینتزع من ذات الواجب تعالی باعتبار ذاته فنفیا لیس الا عن نحو قیام الامور
الانتزاعیة ای کون الذات بحیث ینتزع عنه فزیادته علی الذات لیست الا فی العقل
لا فی الخارج واما زیادته علی الوجود فباعتبار اشتماله علی معنی زاید علی الوجود وبناء علی
معناه الموجودیة علی نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفی الزاید نفی الزیادة
علی الذات فکان مراده به نفی الزیادة فی الخارج ای ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدی
وباق لا بانضمام امر الیه فی الخارج وان اراد به نفی الزیادة علی الوجود الانتزاعی کان

مراده به نفی الزیادة بالذات بناء علی ما مر ولا یخفی علیک ان الاخیر لا یلائم
جعل قوله نفی الزاید معطوفا علی قوله سرمدیة ولیس البقاء عبارة عن الوجود بل
بل زاید علیه لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء علی انه عبارة
عن استمراره ونقض بالحدوث ولقایل ان یقول ان الحدوث صفة
للوجود بناء علی انه عبارة عن مسبوقیة الوجود بالعدم وذهب الاکثرون
الی انه لیس صفة زائدة لا اخفاء علیک انه اراد بتلک الزیادة المنفیة الزیادة
علی الذات مطلقا ای فی کل من ظرفی الذهن والخارج اتجه علیه ان الدلیل
الدلائل المذکورة لا تدل علیه بل انما تدل علی عدم زیادته فی الخارج وان الدلیل
الاول لا یکون موافقا لما ذکره المص من ان وجوب الوجود بل یدل علی نفی
الزیادة علی الذات فوجب حمل الکلام علی ان المراد نفی الزیادة فی الخارج والزام
ان ذکر الدلیل الاول انما یکون علی سبیل التبعیة لا علی قصد شرح الکتاب کالدلیل
الرابع ولا یخفی علیک ایضا ان کلام المص لیس الا فی عدم زیادة
السرمدیة اخص البقاء وکلام الش فیما نقل من ذکر دلایل انما
هو فی عدم زیادة البقاء الذی هو اعم من السرمدیة فلا یکون
الشرح موافقا للمتن ولعل الش لاحظ ان الدلایل الدالة
علی عدم زیادة البقاء هی بعینها دالة علی عدم زیادة
السرمدیة اجرائها فی عدم زیادة البقاء موافق للمتن لبطلانه بها
فی عدم زیادة السرمدیة فی التعرض لان اثباتها واثبات عدم زیادتها
مستلزمان لاثبات البقاء وعدم زیادته اجیب ان المعقول منه
استمرار الوجود فهذا الدلیل ان تم لم یدل الا علی عدم الزیادة علی الوجود لا علی
الذات کما هو المط لایق لما کان الوجود عینا لذات الواجب الوجود تعالی ولم
یکن السرمدیة والبقاء زایدا علی الوجود لم یکونا زایدین علی الذات الا انا نقول
البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعی الذی هو مغایر للذات فباعتبار الدلیل
الاول الذی ذکره الش یکون کل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعی المستمر

فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات في التعقل
نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل
والشريك يخرج وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود
الصرف التي قد مر الاشارة الى وحدتها الخ اي بديهية حدسية تدل على
نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان
حقيقة محض الموجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا
فرق بينهما باعتبار المراد واما ان تقتضي التعدد واما ان تقتضي
الوحدة على الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني
ضرورة ان لا اقتضاء احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي
لا اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى
اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الى اقتضاء وجوب الوجود ولما كان
حقيقة وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب
وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون
عين الذات الموجود المتعين او يكون عين التحقق فيه وعلى
التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل
في تحققه فيه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس للممكن اقتضاء
باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب
الوجود والحقيقة تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته
ومحوضته موجودا ولا يتصور بمحوضته المعنى الواحد التعدد
لكن ذي مراتب الاعداد فوق الواحد في العددية فواجب
الوجود موجود واحد لا شريك له اي محوضته المعنى الوجود ووجوب
الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا
صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف
الوجود

الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المطلوب
اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا
قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان
للغير مدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود
فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود
المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له
وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على
اتحاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق
الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة
بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي
الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو محسوس عالم النفوس
والعقول بل نور السموات والارض وهو غاية الظهور وبه ظهور
كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهر
عند كل من له وجدان صحيح وقد مر شبهات كثيرة على ما فيما سبق
وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي صار بها بزعمه افتخار
الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها
الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد
الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس
المهية الواجبة او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان

معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
في تعينه الى امر منفصل لان احتياج الواجب في التعين
يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى
اقول المراد بالمهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب تاكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على
حقيقة الواجب لا في التعقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات
على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان
الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود
الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام
الاربعة المذكورة التي رابعها يحكم بالبديهة والاقسام الباقية
مستلزمة للمطلوب فيندفع ما اورده السيد ثم ابطال افتخار
الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق
فان قوله المهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها
وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله
ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب
ان ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد
واجبان يتعين كل منهما بنفس ذاته بلا محذور وكذا
قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون
تعين كل واجب
كل واجب

كل واجب بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك
الاشتباه انما [illegible] ان الوجود الاول [illegible] عين حقيقة الواجب وذاته اما هو الوجود
الحقيقي الاول [illegible] الحكم [illegible]
وحدته بملاحظة الوجودات [illegible] الوجود الانتزاعي
[illegible] الواجب الوجود الحقيقي [illegible]
الاشارة [illegible] حقيقة الواجب [illegible] عن الاقسام الاربعة
التي [illegible] بالبديهة والثلاثة الباقية مستلزمة للمطلوب [illegible]
ذكره [illegible] الانفصال عن ذات الواجب [illegible] يكون
[illegible] الواجب [illegible] الوجود
الحقيقي [illegible]
من الذات [illegible] الواجب المراد هو الوجود الحقيقي [illegible]
[illegible] مفهوم الواجب [illegible]
[illegible] لو كان الواجب كثيرا فكان كل منها متعين
ضرورة [illegible] بين الوجوب والتعين لزوم [illegible]
[illegible] بدون التعين [illegible] لان كل موجود متعين او
[illegible] التعين بدون الوجوب [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] بين التعين والوجوب لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم [illegible]
والوجوب [illegible] التعين بالوجوب او كلاهما بالذات [illegible]
[illegible] الواجب لان التعين [illegible]
وان كان التعين بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه
في الوجوب والتعين [illegible] الى امر منفصل [illegible]
[illegible] الواجب اما ان يكون الوجوب [illegible] هو الوجود الحقيقي
الوجود [illegible] الواجب موجودا والتعين [illegible] الواجب
[illegible] الوجود [illegible] والتعين [illegible]
تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا يستلزم كون الواجب ممكنا [illegible]

بلزوم ام من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم [illegible] وبعضها [illegible] الشيخ
بقوله الاول لقوله لزم تقدم الواجب على نفسه [illegible] العلة على المعلول بالوجود
والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والواجب انما هو على تقدير كون
المعلول موجودا خارجيا والمعلول [illegible] ليس كذلك لما مر ان الوجوب من
الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان [illegible] وجوب
الذات والاخر وجوب الوجود [illegible] ذكر الامتناع [illegible] عرفت ان المراد
بوجوب الوجود هو الوجود [illegible] الذي يحقق الواجب باعتباره [illegible]
تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر [illegible]
وكذا الشق الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات [illegible]
[illegible]

وان لم يكن بحسب الماهية فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالعقل
انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء هف
فلا ماهية لواجب الوجود بذاته واصلا لوجوه وهذه هي الانية معناه ان الانية
والوجود لو صار للماهية فلا يخ اما ان يلزم لذاتها او لشيء آخر وعلى ما يكون لذات
الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا محتمل ان لكل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية
والوجود لا يتقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من
اللوازم ولا يخالو اما ان يلزم الماهية لذاتها الماهية واما ان يكون لزومها اياها
بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فلو
كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها لكون الانية قد سبقت في وجودها
وجود امكان متبوعه موجودا بالذات قبلها فيكون الماهية موجودة قبل
وجودها هف [illegible] ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية فهو معلول وسائر
الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر
الاشياء التي ماهيات فانها ممكنة [illegible] من البراهين التي ذكرها [illegible]
المقدمة ما يحصل ان الواحد ما هو واجب يكون ماهو [illegible] وهو ذاته ومعناه
متصور لعلمه لان ذلك معنى [illegible] فان كان [illegible] الواجب لا يعرض [illegible]
هذا المعنى استحال ان يكون [illegible] ليست هذا فلا يمكن [illegible]
هذه [illegible] لهذا المعنى [illegible] وجوده [illegible]
فلا يكون واجب الوجود [illegible] واجب الوجود الواحد [illegible]
يكون ماهيته [illegible] اما بسبب [illegible] وبسبب
[illegible] واما بسبب [illegible] كانت [illegible]
[illegible]
له وكل ما ليس له وجود [illegible] بسبب خارج او [illegible]

فيما اذا تخالف مثلا فاذا لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا بد
له ثم قال جيد وبالجملة ان المعقول وما يجري مجراها لا يتعلق بها حقيقة المعنى
الجنسي من حيث معناها بل انما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة
موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان من ان له معنى الحيوان
وحقيقة بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس
واجب الوجود لكان الفصل يحتاج اليه من ان يكون واجب الوجود
موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهيته ما هو كالجنس وهو محال بل ما يقع
به اختلاف غير الفصل في جميع هذا اظهر فتعين ان واجب الوجود
ليس مشاركا فيه فالاول لا شريك له قال ابن سينا في كتابه فالموجود
الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان تكثر لكان لوجود
تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا يفيدان مهيته الجنس ولكنهما يفيدان
قوام وجود الجنس اما الفصل والعرض لا يفيد مهيته النوع بل يفيد
قوام وجودها وحيث مهية الجنس او النوع او الوجود وفرض دخول
فصل وعرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس والعرض يفيد
مهية النوع فللوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل ومهيته نوع
وعرض مخصص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون
ما لا علة له معلولا فتعين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي
مهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة في واجب الوجود بذاته
قال في الاشارات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة والنوع وما هو
على وجه مختصر وهو انه ان كان واجب الوجود يقتضي لذاته ولانه [illegible] واجب الوجود

بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا ان لم يصح ان يكون غيرا فلا
يكون واجب بذاته الا اذا كان لسبب ما صار واجب الوجود
بذاته واجب الوجود لغيره تم تم تم تم تم تم

قال المحقق التفتازاني في المطول للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج
وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج قال المحقق الشريف سره هنا لا خفاء
في انك اذا قلت زيد موجود في الخارج فو لا مطابقا للواقع كان قولك في الخارج
ظرفا لوجود زيد لا لزيد نفسه ولا ارتياب ايضا ان الموجود الخارجي هو زيد لا
وجوده فظهر ان الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد لا ما كان
الخارج ظرفا لنفسه كوجوده وان صدق قولنا زيد موجود في الخارج لا يستلزم
صدق قولنا وجود زيد موجود في الخارج ونحن اذا قلنا نسبة خارجية اردنا بها
ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي لا ما كان الخارج ظرفا لتحققها
وحصولها كالموجود الخارجي وقد عرفت ان صدق الاول لا يستلزم صدق
الثاني انتهى كلامه ومن زعم ان الخارج وان كان ظرفا للموجود لكن ثبوت الوجود
للموجود الخارجي انما هو في الذهن فسقوط زعمه ظاهر لان الوجود الذي يكون
الخارج ظرفا لنفسه في الخارج قطعا وان لم يكن موجودا فيه فاما ان يكون
حاصلا للموجود الذي هو وجوده وثابتا له او حاصلا لغيره او قائما بنفسه
والثالث بديهي البطلان اذ الصفة الاعتبارية كيف يكون في الخارج قائما
بنفسه وكذا الثاني لامتناع ثبوت صفة الشيء لمباينه وقيامها به فتعين
الاول ولا محذور فيه لان قيام الوجود بالماهية من حيث هي كما صرح به المحقق
صاحب التجريد لا بالماهية الموجودة حتى يلزم التسلسل ولا بالماهية المعدومة
حتى يلزم اجتماع النقيضين وما وقع فيه من زيادته عليها في التصور اراد به ان
زيادته على الماهية وقيامه بها كقيام الاعراض بمحالها حيث يكون ثبوت الوجود
للموجود انما يكون في التصور لان العقل اذا تصور الماهية وانتزع الوجود
الخارجي منها يكون ثبوته لها ثبوت الموجود في التصور واما في الخارج فثبوت موجودم
امر اعتباري يكون الخارج ظرفا لنفسه لوجوده وانما قال في التصور لا في الذهن
لان الوجود اذا انتزعه العقل من الموجود ويكون حاصلا فيه بصورته يكون
قائما بالذهن لا بالمحل نعم قد يلاحظ العقل انه وجوده ومنتزع منه والعجب

الجمهور قد غفلوا عن ذلك وقالوا ما قالوا فذهب صدر الافاضل الشيرازي في حواشيه
على التجريد بان الوجود وساير الاعتباريات كالامكان والاعتباريات السابقة على الوجود
لا ثبوت لها للموصوفات في نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن والا يلزم التسلسل فيهما
لان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت المثبت له بل فرع ثبوت الثابت ايضا ولم يلتفت الى
ما ذكره المحقق الشريف قدس سره في شرحه للمواقف بان الضروري ان ثبوت موجود
لموجود فرع ثبوت المثبت له لا ثبوت امر اعتباري لشيء كما ذكره صاحب التجريد
من ان قيام الوجود كالامكان ونحوه بالماهية من حيث هي كما اشرنا واما بعد الانتزاع
وان حصل ثبوت موجود لموجود لكن ذلك في التصور ولا يلزم التسلسل لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار كما ذكره في مواضع من التجريد فظهر ان لوقوع الاعتباريات نحوين
احدهما باعتبار كون الخارج او الذهن ظرفا لانفسها وثبوتها للموصوفات في الخارج
او في الذهن وهو المقتضي في الوجود لكون الشيء موجودا في الخارج او في الذهن
وثانيهما الحاصل في هذا الثبوت وثانيهما بعد الانتزاع وح يكون موجودة في الذهن
وقائمة به لا بمعروضاتها وذهب جلال الملة والدين الدواني الى ان الاتصاف اعم
من انضمام الصفة الى الموصوف ومن كون الموصوف على وجه يصح للعقل انتزاع
الصفة الاعتبارية عنه والحكم بثبوتها له بمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف
هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف
منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه
مطابقة الحكم ولا مطابقته فان زيد الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم
بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه
او لا ثم قال لا يقال الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود
الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا
تحققه في الخارج او الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس
متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو
يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق

الموصوف فی الخارج فمن حیث ان الخارج ظرف له بالمعنی المذکور انتهی کلامه ولا خفاء
فی انه ادعی اولا ان الاتصاف فی الخارج مثلا یستدعی وجود الموصوف فیه
دون الصفة اذا کان الاتصاف بمعنی صحة الانتزاع وههنا قد حکم بان تحقق
الاتصاف یستلزم وجود الطرفین وهذا انما یصح اذا لم یفرق بین کون الخارج
ظرفا لنفس الشیء وبین کونه ظرفا لوجوده فان الخارج فی الاول ظرف لنفس
الاتصاف وفی الثانی لوجوده واعترض علیه بعض الافاضل بانا لا نفرق اذ
لا معنی لکون الاتصاف فی الخارج الا انه واقع فیه ومتحقق هناک ولو سلم
فالسوال بان الاتصاف لم لا یقتضی وجود الصفة کما یقتضی وجود الموصوف
لم یندفع بهذا الجواب اذ الکلام فی نفس الاتصاف لا فی تحققه واجاب جلال
الملة والدین بان الفرق بینهما امر بین بنفسه وقد نبه علیه الاستاد قدس سره فی
فی تصانیفه فلا یتوجه منع الفرق وانه فاح السوال بالفرق بین هذا الکلام
وانت خبیر بانه علی تقدیر الفرق لا حاجة الی القول بصحة الانتزاع وایضا لا دلیل
علی انه لا یجوز ان یثبت لنفس الشیء الواقعة فی الخارج امر واقعی کذلک فی الخارج
مثل کون الجسم ابیض ثبته فی الخارج او ربط بینهما فیه وایضا اطلاق الاتصاف
علی ما یکون بطریق صحة الانتزاع مما لا یحصل له لان قبل الانتزاع لا صفة ولا اتصاف
فی الخارج والواقع وبعد الانتزاع فالصفة حاصلة فی الذهن بصورتها وقایمة
بالذهن لا بالموصوف کما تحقق اذ کل صورة عقلیة صورة علمیة قایمة بالنفس
وانما یقوم الصفة الذهنیة موصوفاتها اذا کان الذهن ظرفا لنفس الصفة
کما یظهر بملاحظة تصورک الاربعة بدون الزوجیة فان الاربعة متصفة بالزوجیة
وان لم یکن لنا شعور بالزوجیة فاذا حصلت فی الذهن بصورتها بعد انتزاعها
من الاربعة تکون قایمة بالذهن کالاربعة المعلومة فان قلت الصفة الثابتة
للموصوف قبل الانتزاع عبارة عن حالة له هی کونه بحیث اذا حصل فی العقل
ینتزع منه تلک الصفة ویصفه بها قلت هذه الحالة او الحیثیة ان کانت
ثابتة للموصوف بالفعل لا بمعنی صحة الانتزاع فیرد علیه انه لا فرق بین اصل
الصفة وهذه الحالة او الحیثیة فی ان کلیهما اعتباریان فلو کانت الاولی ثابتة
بمعنی صحة الانتزاع والثانیة ثابتة له بالفعل وان کان ثبوتها ایضا بمعنی صحة

فیرد علیه ما قلنا فالظاهر ان یقال ما ذکرنا من عدم حمل کلام القوم علی التمحلات
اعنی ما یتبادر منه لانه لا محذور فیه وایضا قولنا ان زید الموجود فی الخارج
هو بعینه مطابق الحکم بالعمی وغیره الخ فیرد علیه ان مطابق الحکم فی قولنا زید اعمی
هو اتحاد الاعمی مع زید فی الوجود والاعمی عرضی موجود بالعرض بوجود الفرد
ولیس مطابقه نفس زید وکذا الحال فی مطابق زید متصف بالعمی اذ العمی ثابت له
فانه لیس مجرد زید بل هو مع اتصافه بالعمی وهو سلب البصر عنه بالفعل
وکذا مطابق قولنا زید موجود فی الخارج اتحادهما فی الوجود بسبب ثبوت
الوجود الخارجی له فی الخارج وایضا نقول فی اثبات وقوع ما یکون الخارج
ظرفا لنفسه لا لوجوده فی نفسه اتصاف الجسم بالبیاض مثلا واقع فی الخارج
قطعا اذ الارتباط بینهما فیه والا لزم ان لا یحل البیاض فی الخارج ولا قایما به
وان کان هذا الاتصاف موجودا فی الخارج یکون قایما بالجسم او بالبیاض
او بهما معا فیه قطعا فننقل الکلام الی اتصاف المحل به وثبوته له فیلزم اما
القول بعدم اتصاف محل الحال الموجود به فی الخارج واما بوجود کل اتصاف
بالموجود فیه وهما محالان ضرورة واما بوقوع اتصاف فی الخارج لا یکون
موجودا فیه وهو المط واعلم ان ثبوت الشیء للشیء لو کان فرعا لثبوت
المثبت له ان خارجا فخارجا وان کان ذهنا فذهنا فنقول یلزم التسلسل
علی الثانی فی الوجودات الذهنیة سواء کان فی ذهن واحد او فی اذهان
متعددة وهذا التسلسل وان کان فی الخارج فی الامور الاعتباریة لکن فی
الاعتباریة الواقعة فی نفس الامر بل هناک تحقق موجودات متغایرة
بالاعتبار اذ الشیء مع کل وجود غیره مع آخر وبرهان التطبیق یجری
فیهما وایضا اذا کان قیام الوجود بالماهیة فی الذهن بشرط الوجود
الذهنی لم یکن قیامه بالماهیة من حیث هی بل بالماهیة الموجودة فی الذهن
الا ان تخصص الماهیة من حیث هی بالتی لم یعتبر فیها الوجود الخارجی
والعدم الخارجی وایضا لقولنا زید موجود فی الخارج احتمالان احدهما

فی الجسم م

ابن کتاب [illegible]

این کتاب منیح زر حیات الدفته [illegible]

سید مصلح الدین [illegible] محمد ومی

گر مردم در فراقت [illegible]

ان يتعلق في الخارج باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود ويكون معناه انه في الخارج
متصف بالوجود في نفسه وهذا هو محل النزاع وثانيهما ان يتعلق في الخارج بالوجود
بالوجود ويكون معناه انه في الذهن متصف بالوجود الخارجي ومن البين انه
لو اتصف شيء في الذهن بالوجود الخارجي لصار موجودا خارجيا في الذهن
لا في الذهن الخارج لان الشيء اذا كان موجودا باتصافه بالوجود فاينما اتصف
بالوجود صار موجودا هناك ولا معنى لعروض الوجود وصف لشيء في محل
وصيرورته ذلك الشيء موصوفا به في محل آخر لكن العقل حاكم بداهة بان الانسان
مثلا موجود خارجي في الخارج لا في الذهن نعم يصدق في الذهن على الموجود
في الخارج انه موجود في الخارج كما يصدق في الذهن على المتحرك في الخارج انه متحرك
في الخارج فالحق ان الاتصاف بالوجود الخارجي كالحركة في الخارج وايضا اذا كان
زيد في الخارج فان لم يتصف في الخارج بالكون في نفسه كان الكون في نفسه مسلوبا
عنه في الخارج فيصدق ان زيدا في الخارج ليس له كون في نفسه فيه وكاين في
نفسه في الخارج وهذا مما يقبض العقل منه ولو سلم فلا شك انه قولنا كاين
في نفسه في الخارج ح يكون مجازا وعند تعذر الحقيقة يصار الى المجاز ولا
تعذر ههنا وايضا لو كان عروض الوجود الخارجي في الذهن يلزم توقف
موجودية الشيء في نفس الامر على تعقل ذلك الشيء ووجود ماهيته
في العقل اذ الموجودية في الخارج عبارة عن الاتصاف بالوجود الخارجي في
الذهن وظاهر انه ليس كذلك فانا نحكم قطعا بان فرد الانسان موجود
في الخارج وان لم يتحقق ذهن ذاهن ووجود في الذهن وايضا المشهور
المقرر عند الجمهور ان تاثير الفاعل في الاتصاف بالوجود لا في الماهية
ولا في الوجود فلو كان الاتصاف ذهنيا يلزم توقف ذلك التاثير على تعقل
الماهية وحصولها في الذهن وهو ايضا خلاف الضرورة والواقع كيف
والتاثير في العقل الاول حصل اولا ثم حصل الوجود الذهني عند جمهور

لنا وفي هذا المقام ابحاث اخر ذكرناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
للمحقق الطوسي في شرحه للاشارات كون الماهية وجودها والماهية
لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى
بالوجود وجود آخر حتى يجتمع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها انتهى كلامه ويظهر منه ان ثبوت الوجود بان يكون
للماهية وجود وللوجود وجود آخر كاتصاف الجسم بالبياض انما هو في
العقل واما في الخارج والواقع فليس كذلك بل كاتصاف الماهية بلا اعتبار
على ما فصلناه من ان هذا النوع من الاتصاف لا يتوقف على ثبوت المثبت له
ويكون في الخارج كما اشار اليه بقوله بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
ولا يكون منفكا عنه لا في الخارج ولا في الذهن الواقع وهو المقتضي لكون الشيء
موجودا في الخارج والتاثير فيه واما ثبوت الوجود للماهية باعتبار العقل
واعتباره فلا يخفى عليك ان للماهية ح وجودا عقليا منفردا في العقل
وللوجود وجودا آخر وح يتحقق ثبوت موجود لموجود في تصور العقل
لكن يتوقف على ثبوت الوجود للماهية على النحو الاول ولا يجب الملاحظة
عليه الى غير النهاية فينقطع بانقطاع الاعتبار كما قال في التجريد مرارا كثيرة

والله اعلم بالصواب

